Spiritualisasi Budaya

Intelektualisme dan Jalan Moderasi Ulama Nusantara

M. Mukhsin Jamil

SEAP
SOUTHEAST ASIAN PUBLISHING

WALISONGO

Spiritualisasi Budaya

Intelektualisme dan Jalan Moderasi Ulama Nusantara

نهضة العلماء
N U
Nahdlatul Ulama

M. Mukhsin Jamil

Spiritualisasi Budaya

Intelektualisme dan Jalan Moderasi Ulama Nusantara

SEAP
SOUTHEAST ASIAN PUBLISHING

Spiritualisasi Budaya:
Intelektualisme dan Jalan Moderasi Ulama Nusantara

Dr. M. Mukhsin Jamil, M.Ag

©M. Mukhsin Jamil, Southeast Asian Publishing, 2020

Penyunting: Dr. Ling. Rusmadi, M.Si

ISBN 978-623-96405-3-8 (paperback)
ISBN 978-623-96405-4-5 (e-book)

Cetakan Pertama, Februari 2020

xvi + 202 hlm.; 20,5 cm

Diterbitkan oleh Southeast Asian Publishing
Jl. Purwoyoso Selatan B-21, Semarang, Indonesia
Anggota IKAPI
contact@seapublication.com
www.seapublication.com

© 2020
Hak cipta dilindungi undang-undang.
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau keseluruhan buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit.

PENGANTAR PENULIS

Bismillahi al-Rahman al-Rahim

Salah satu persoalan penting yang dihadapi oleh umat beragama adalah bagaimana cara menerjemahkan agama dalam konteks kebudayaan masyarakat yang berbeda-beda, sementara agama diyakini sebagai ajaran yang kebenarannya menembus ruang dan waktu (*shalih li kulli zaman wa makan*). Persoalan kemudian muncul pada level penafsiaran atas agama yang memang beraneka ragam, dan tidak menutup kemungkinan juga terjadi perbedaan—bahkan—ketegangan antar penafsiran.

Secara historis, hasil-hasil penafsiran agama dalam Islam nyatanya telah memunculkan berbagai madzhab pemikiran, baik di bidang kalam, fiqh, maupun tasawuf. Dalam ushul fiqh kita mengenal kaidah *taghayir al-ahkam bitaghyir al-azminah wa al-amkinah* (perubahan hukum terjadi karena perubahan waktu dan tempat). Dengan demikian, sesungguhnya mempertentangkan agama dan kebudayaan menjadi tidak relevan, karena sesungguhnya disadari atau tidak, tafsir dan praktik agama berkelindan dan bernegosisasi dengan ruang dan waktu, tempat dimana tradisi dan kebudayaan masyarakat tumbuh dan berkembang.

Pada konteks itulah saya memulai dengan mengajukan pertanyaan mendasar. Adakah agama yang tidak menggunakan perangkat kebudayaan? Adakah sebuah agama yang datang dari Tuhan yang berupa seperangkat sistem tatanan hidup yang siap pakai untuk segala waktu dan tempat? Adakah Islam murni, yang tidak menggunakan pranata simbolik, atau kultural, yang dimiliki

masyarakat manusia, ketika ia diterima dan berkembang di berbagai belahan dunia, baik Arab maupun non-Arab? Lalu adakah orang yang lahir dalam agama?

Pertanyaan-pertanyaan ini penting untuk direfleksikan, mengingat setiap agama—demikian juga Islam—hadir untuk manusia. Dan ketika ia hadir, ia menapaki realitas hidupnya senantiasa dihadapkan pada dan oleh tradisi yang berkembang di sekitarnya. Tradisi itulah yang memberi makna dan warna, sehingga manusia bisa bertahan dalam sebuah komunitas dengan tradisi, etika dan estetika yang dimiliki.

Dengan demikian, jawaban-jawaban atas pertanyaan di atas tampaknya membawa pada kesimpulan, bahwa secara obyektif harus dikatakan tidak ada satu agamapun yang tidak menggunakan perangkat simbolik dan kultural ketika hadir di tengah-tengah kehidupan manusia. Agama juga bukan seperangkat juklak yang siap pakai dalam segala waktu dan zaman. Sebaliknya, agama adalah sesuatu yang terus ditafsir dan dikembangkan.

Islam misalnya, adalah "agama yang hidup" yang berlayar menyeberang meninggalkan tempat, tradisi asalnya, dan waktu lampau, juga meninggalkan sang pembawa (nabi). Berlayarnya Islam akhirnya menemukan tempat, tradisi lain, dan waktu yang berbeda dengan tradisi dimana ia hadir untuk pertama kalinya. Dengan demikian, klaim Islam murni tampaknya juga tidak memiliki legitimasi historis dan kultural yang kuat.

Secara historis, Islam bukan hanya merevisi ajaran-ajaran sebelumnya, tetapi lebih dari itu mempertahankan sebagian tradisi yang telah berkembang sebelumnya. Ia tidak bedanya dengan manusia, yang juga lahir dari lingkungan adat dan kulturalnya masing-masing. Kebudayaan setempat dimana seseorang itu lahir dan dibesarkan berpengaruh terhadap inkulturasi dan akulturasi keberagamaan seseorang. Oleh karenanya, secara jujur

sulit diterima pernyataan yang mengatakan bahwa seseorang bisa beragama secara murni tanpa dibentuk oleh lingkungan kulturalnya. Sebaliknya apa yang dihayati oleh pemeluk suatu agama tidak lain adalah akumulasi tradisi keberagamaan. Moeslim Abdurrahman (2003) menyebutnya sebagai "ber-Islam" secara kultural.

Begitupun dalam konteks Indonesia, Islam tidak lain dan tidak bukan, adalah agama yang juga memuat tradisi penganut kepercayaan masyarakatnya yang telah ada dan berkembang jauh sebelum Islam hadir. Tentu saja harus diketahui bahwa tradisi dan peradaban Islam yang selama ini berkembang dalam Islam bukan semata-mata hasil jiplakan, tetapi juga hasil kreasi umat Islam sendiri ketika melakukan penafsiran terhadap al-Qur'an dan as-Sunnah, serta hasil membaca tradisi yang telah berkembang.

Sejak awal kehadirannya, Islam telah mengenal istilah "sunnah" (jalan, tabiat) yang akhirnya diidentikkan dengan istilah tradisi. Akan tetapi "tradisi" yang dimaksud dalam konteks ini adalah tradisi nabi dan para sahabatnya serta pengikut-pengikutnya. Bukan hasil jiplakan, sebagaimana pandangan kaum orientalis, dan bukan pula dinamisme dan animisme dengan wajah baru yang dibungkus dengan label atau kemasan Islam.

Tradisi dalam hal ini adalah hasil interaksi antara al-Qur'an dan as-Sunnah dengan macam-macam penafsiran manusia, peristiwa sejarah, dan kekuatan-kekuatan intelektual sepanjang sejarah Islam. Aneka ragam interaksi ini kemudian menghasilkan ketentuan-ketentuan yang bersifat doktrinal, filosofis, etis, serta konsep-konsep perilaku Islami yang bercirikan tauhid, yang akhirnya menampilkan diri sebagai tradisi Islam. Dengan demikian, tidak berlebihan jika tradisi Islam merupakan bentuk hibriditas dari pertemuan berbagai "tradisi".

Sebagaimana diketahui bahwa "tradisi"—khususnya yang bersifat keagamaan—berpindah dari satu generasi ke generasi

berikutnya baik dalam bentuk ucapan, tindakan, dan tulisan. Sehingga tradisi akan selalu mengalami perubahan dan perkembangan berdasarkan kapan dan di mana generasi itu terlahir. Karena setiap generasi pasti berhadapan dengan kondisi yang berbeda-beda. Misalnya, konsep hijab yang termanifestasi ke dalam perintah menutup aurat (QS: An-Nur ayat 31 dan QS: Al-Ahzab ayat 59).

Pada kedua ayat tersebut, para perempuan Islam dianjurkan untuk memakai jilbab tetapi alat untuk berjilbab tidak tercantum secara jelas dalam ayat tersebut, sehingga melahirkan hasil interpretasi yang berbeda-beda. Sebagai implikasinya lahirlah keragaman metode menutup aurat dan terlihat sejak awal turunnya ayat ini hingga sekarang.

Di tengah konteks kewargaan multikultural dan juga maraknya ekstrimisme Islam di Indonesia, diperlukan kedalaman intelektual untuk memahami pergulatan Islam dan budaya lokal di satu sisi, dan sekaligus menjawab kegelisahan muslim di tengah identitas modern yang tidak jarang justru menghasilkan ekstrimisme.

Kedalaman intelektual itu, sejatinya telah ditunjukkan oleh khazanah pemikiran ulama nusantara melalui proyek "spiritualisasi budaya". Proyek pemikiran ini, tidak hanya menerima Islam secara substantif, tetapi juga mampu merangkul berbagai kearifan-kearifan lokal yang telah ada dan berkembang di tengah masyarakat dengan memasukan spirit Islam ke dalamnya. Ia menjadi identitas yang baru, hasil spiritualisasi budaya.

Agar sampai pada kedalaman intelektual semacam itu, maka diperlukan dekonstruksi terhadap pemahaman atau cara pandang terhadap tradisi Islam yang dianggap jumud dan statis. Akan tetapi usaha dekonstruksi pastilah tidak semudah yang diba-

yangkan, karena akan mendapatkan sorotan dan bahkan penentangan dari umat Islam lain yang berbeda pandangan dalam menilai eksistensi tradisi Islam.

Kita perlu memberi apresiasi atas munculnya gagasan "Islam Pribumi", yang mencoba menghadirkan Islam yang lebih kontekstual, progresif, dan membebaskan. Sehingga Islam hadir dalam wujudnya yang tidak kaku dalam menghadapi realitas sosial masyarakat yang selalu berubah. Dengan karakternya itu, Islam Pribumi, menjadi jawaban atas tuntutan Islam otentik yang puritan (pemurnian Islam), sekaligus juga menjaga kearifan lokal tanpa menghilangkan identitas normatif Islam.

Itulah sebabnya, Islam Pribumi lebih berideologi kultural yang tersebar (*spread cultural ideology*) yang mempertimbangkan perbedaan lokalitas, ketimbang ideologi kultural yang memusat, yang hanya mengakui ajaran agama tanpa interpretasi. Islam Pribumi, dengan demikian, dapat tersebar di berbagai wilayah tanpa merusak kultur lokal masyarakat setempat. Dengan pemahaman semacam ini, maka tidak akan ada lagi ditemukan praktek-praktek radikalisme yang ditopang oleh paham-paham keagamaan ekstrim, yang selama ini justru menjadi ancaman bagi terciptanya perdamaian.

Pada konteks semacam itulah, buku yang berjudul Spiritualisasi Budaya: Intelektualisme dan Jalan Moderasi Ulama Nusantara ini hadir di tangan pembaca. Buku ini menyajikan suatu gejala Islam dalam konteks kebudayaan lokal melalui potret pergulatan Islam dan kebudayaan lokal di Indenesia yang menunjukkan terjadinya suatu proses negosiasi kultural dengan banyak pola. Proses negosiasi terjadi secara khas melalui spiritualisasi budaya, bukan melalui Islamisasi yang keras.

Spiritualisasi dan Islamisasi adalah dua jalan yang sangat berbeda. Islamisasi seringkali terjebak pada kekakuan, sementara spiritualisasi lebih menekankan substansi. Spiritualisasi budaya

adalah sebuah intelektualisme (kecerdasan) para ulama-ulama nusantara di dalam mendialogkan Islam dan budaya lokal tanpa kehilangan salah satunya. Wajah Islam di nusantara kemudian menjadi suatu wajah Islam yang mampu menghadirkan spiritualisasi budaya, yang sekaligus menjadi jalan moderasi agama, di tengah kekakuan interpretasi agama yang terkadang membawa pada ekstrimisme dan kekerasan.

Pembaca akan diajak menyelami problem awal bagaimana Islam dan budaya saling menyejarah, merajut identitas baru melalui spiritualisasi budaya, yang merupakan proses interpretasi dan aksi Islam dalam berbagai kebudayaan lokal. Pada bagian pertama, pembaca akan menemukan alasan kenapa kajian Islam dan Budaya ini penting di tengah maraknya paham keagamaan yang ekstrim. Bagian kedua merupakan rekonstruksi Islam awal yang menunjukkan adanya akar yang kuat dari perkembangan lebih lanjut dari dinamika Islam lokal yang beraneka ragam. Bagian keempat adalah studi kasus mengenai intelektualisme ulama nusantara, yang diawali dari kajian terhadap usaha sintesa budaya Walisongo, Abdurraof Sinkili, Syikah Nafis al-Banjari, Syaikh Imam Nawawi al-Bantani, Kyai Shaleh Darat, dan Kyai Ahmad Rifa'i Kalisalak. Mereka menjadi simpul penting bagaimana intelektualisme Islam di nusantara, utamanya di Nusantara, yang mampu menghadirkan interpretasi Islam secara khas melalui spiritualisasi budaya lokal. Pembahasan ini merupakan usaha untuk mengknstruksi jalan moderasi moderasi beragama pada masa awal dan masa kolonial di Nusantara. Bagian kelima merupakan pembahasan mengenai post-tradisionalisme sebagai jalan moderasi beragama di masa Indonesia kontemporer.

Buku ini tentu sangat berhutang budi kepada banyak pihak yang telah secara langsung ataupun tidak langsung terlibat dalam suatu pergumulan intelektual bersama saya, yang memungkinkan

saya memperoleh inspirasi, pemahaman dan pengayaan perspektif mengenai gejala sosial keagamaan, termasuk di dalamnya adalah diskursus agama dan budaya lokal. Oleh karena itu saya ingin menyampaikan terima kasih dan penghargaan yang setulus-tulusnya kepada berbagai pihak.

Pertama kepada Prof. Dr. Muhibbin, M.Ag selaku Rektor UIN Walisongo saat itu, yang telah mempercayakan kepada saya untuk menjadi Kepala Pusat Penelitian UIN Walisongo Semarang, dan setelah itu beliau juga mempercayai saya untuk menjadi Dekan Fakultas Ushluddin dan Humaniora. Pergulatan pemikiran saya menjadi lebih terpacu karena keberadaan saya di kedua lembaga itu, karena pada saat memimpin lembaga-lembaga itu, memungkinkan saya untuk memiliki kesempatan memperluas dan mendalami berbagai perspektif bidang kajian yang selama ini saya geluti, sehingga tercipta interkasi akadamik yang sangat intensif dengan para ilmuwan dan peneliti lain, baik dari dalam maupun luar UIN Walisongo.

Terima kasih yang sama juga saya ucapkan kepada Prof. Dr. Imam Taufiq, M.Ag., Rektor UIN Walisongo saat ini, yang mempercayai saya untuk menjadi Wakil Rektor I bidang Akademik dan Kelembagaan. Sebagai Rektor, Prof. Imam Taufiq adalah atasan saya, tetapi secara akademik beliau adalah kolega saya dalam mendiskusikan berbagai isu akademik yang menantang.

Terima kasih yang sama juga saya sampaikan kepada Dr. Solihan M.Ag. Kritisisme dan kejeliannya dalam melihat masalah khas filosof merupakan pelajaran yang berharga bagi saya dalam menuangkan ide dan gagasan dalam tulisan sehingga tidak "sembrono". Juga kepada kolega-kolega saya di Rumah Moderasi Beragama UIN Walisongo, diskusi-diskusi yang hidup tentang tema-tema moderasi beragama, selalu saya dapati dari sana. Ada banyak ide-ide segar terkait riset dan juga training-training mod-

erasi beragama, menjadikan gairah intelektual saya terjaga. Terbitnya buku ini juga atas dorongan untuk berkontribusi secara intelektual pada Rumah Moderasi Beragama itu. Oleh karenanya, saya mengucapkan apresiasi kepada Direktur Rumah Moderasi Beragama UIN Walisongo, Dr. Imam Yahya, M.Ag beserta seluruh staf.

Secara khusus, juga saya sampaikan terima kasih kepada editor buku ini, Dr. Ling. Rusmadi, M.Si. Telah banyak buku karya saya yang selesai di tangannya. Dia adalah teman diskusi saya sejak masih menjadi mahasiswa bimbingan saya. Saat ini, ia telah menyelesaikan pendidikan doktornya di Universitas Diponegoro pada usia yang masih muda. Saya ikut bangga atas prestasinya.

Kepada keluarga saya, saya selalu memdapatkan dukungan moral dan spiritual dari mereka. Isteri tercinta Nur Rochayati, anak-anak saya Nahdiya Bella Pertiwi, Zaka Aulia Nala Udhma, dan Meeza Zada Massa Aulia. Canda dan riang mereka semua adalah tempat saya menyandarkan diri untuk jeda setelah menjalani rutinitas kerja. Untuk mereka, semoga senantiasa dinaungi kebahagiaan. Buku ini lahir dari semangat-semangat mereka.

Semarang, Februari 2020

M. Mukhsin Jamil

DAFTAR ISI

Pengantar Penulis		v
Daftar Isi		xiii
Bagian Pertama		
Pendahuluan		**1**
A.	Ragam Islam Indonesia	1
B.	Islam dan Kewargaan Multikultural	4
C.	Radikalisme Mengancam Kewargaan Multikultural	9
D.	Spiritualisasi Budaya, Kewargaan Multikultural, dan Jalan Moderasi Beragama	14
Bagian Kedua		
Jejak Sejarah dan Varian Islam Awal di Indonesia		**23**
A.	Membaca Jejak Sejarah Islam Awal	23
	1. Asal dan Waktu Kedatangan Islam	25
	2. Aktor Penyebaran Islam	35
	3. Media Penyebaran Islam	46
B.	Paham, Corak, dan Institusi Keagamaan Islam Awal	50
	1. Paham Keagamaan Awal	50
	2. Tarekat dan Corak Sufistik Keagamaan Islam Awal	52
	3. Institusi Keagamaan Islam Awal	59
C.	Nuansa Kebudayaan Syi'ah pada Islam Awal di Indonesia	62
	1. Jejak Kultural Syi'ah di Aceh	72
	2. Jejak Kultural Syi'ah di Sumatera Barat	78
	3. Jejak Kultural Syi'ah di Ternate	80
	4. Jejak Kultural Syi'ah di Jawa	84

Bagian Ketiga
Tarekat, Kebudayaan Lokal, dan Gerakan Sosial **87**
A. Tarekat di Tengah Dinamika Sosio-Kultural dan Politik 87
B. Tarekat dan Rekonstruksi Sejarah Islam Indonesia 93
C. Pemberontakan Banten: Gerakan Petani atau Tarekat? 100

Bagian Keempat
Intelektualisme, Pribumisasi Islam, dan Jalan Moderasi Ulama Nusantara **105**
A. Intelektualisme Ulama Nusantara Membangun Moderasi 105
B. Pribumisasi Islam dan Jalan Moderasi Islam Awal: Lokus, Tokoh, dan Karya 108
C. Pribumisasi Islam dan Jalan Moderasi Islam Masa Perkembangan 113
1. Negosiasi dan Pembentukan Nalar Sufistik: Jalan Moderasi Walisongo dan Syeikh Siti Jenar 116
2. Harmoni Tarekat dan Syari'at: Jalan Moderasi Abd Rauf al-Sinkili 136
3. Sintesa Lintas Budaya: Jalan Moderasi Syaikh Nafis al-Banjari 144
D. Pribumisasi Islam dan Jalan Moderasi Islam Masa Kolonial 151
1. Fiqih *Wasathiyah* Kyai Nawawi al-Bantani 152
2. Fiqih Poskolonial Kyai Ahmad Rifa'i Kalisalak 158

Bagian Kelima
Menimbang Post-Tradisionalisme Sebagai Metode Moderasi Islam **169**

A. Membaca Ulang Tradisi 169
B. Post-Tradisionalisme Islam dan Metode Pembacaan Baru atas Tradisi 178
C. NU dan Post-Tradisionalisme Islam 185

Bagian Keenam
Penutup **191**
A. Melanjutkan Intelektualisme Ulama Nusantara 191
B. Penutup 195

Daftar Pustaka **197**

نهضة العلماء
MENYEBARKAN ISLAM YANG DAMAI & TOLERAN

Bagian Pertama

PENDAHULUAN

A. Ragam Islam Indonesia

Salah satu kesimpulan dari kajian sejarah perkembangan Islam Indonesia yang diterima luas adalah bahwa Islam di negeri ini disebarkan secara damai, tidak melalui penaklukan dan peperangan. Hal ini berbeda dari proses penyebaran Islam di Timur Tengah dan daerah-daerah lain di sekitarnya dimana Islam di wilayah-wilayah itu disebarkan melalui penaklukan kekuasaan. Argumen yang dibangun untuk mendukung hipotesis Islam Indonesia yang damai sejak awal permulaan kedatangannya itu adalah Islam sufistik yang cenderung lentur dan adaptif dengan situasi sosial dan kebudayaan lokal. Tentu harus dilakukan terhadap proses-proses Islamisasi yang berlangsung

di negara ini secara lebih akurat karena pada kenyataannya terdapat berbagai dinamika dan kontestasi yang tidak diungkapkan.

Kesimpulan ini tampaknya mengandaikan suatu Islam awal Nusantara yang bercorak monolitik, Islam yang tidak warna-warni, sehingga darinya melahirkan moda tunggal corak keislaman Nusantara yang bisa menerima keanekaragaman budaya lokal. Salah satu teori yang diyakini sejarawan dalam hal ini adalah bahwa Islam mulai berakar di Nusantara di bawah perjuangan para sufi pengembara yang sering disebut "pedagang setengah hati".

Para sufi yang merangkap sebagai pedagang ini diduga telah berhasil membumikan Islam Nusantara abad ke-13 s/d 14. Karena Nusantara pada saat itu telah memiliki peradaban Hindu-Budha yang sangat kuat, maka zaman peralihan diperkirakan berlangsung dari abad 14 s/d 16, dan proses perkembangan yang luas berlangsung abad ke 17 hingga abad 19. Kontras dengan usaha-usaha kolonialisme untuk menancapkan dominasi dan pengaruhnya, Islam terus merangsek membentuk identitas kolektif dan menjadi modal kultural dalam perjuangan kemerdekaan Nasional abad ke 20.

Proses sejarah yang panjang itu mengandaikan terjadinya persaingan ide-ide Islam (aliran dan mazhab) dan adanya hubungan Islam dan kebudayaan setempat yang bersifat dinamis. Oleh karena itu kita tidak bisa mengandaikan suatu bentuk Islam yang monolitik karena suatu fakta (sebagaimana akan dijelaskan pada pembahasan berikutnya), bahwa Islamisasi dan pribumisasi Islam di Nusantara secara intensif dan ekstensif (mendalam dan luas) terjadi ketika mazhab-mazhab penafsiran Islam (fiqh dan tasawuf) telah terbentuk secara mapan.

Seperti dicatat Bruinessen (1994), bahwa Abu Hamid al-Ghazali yang telah berusaha untuk mengompromikan fiqh dengan tasawuf wafat pada tahun 1111 M. Ibn Arabi yang karyanya sangat mempengaruhi ajaran hampir semua sufi yang muncul setelahnya wafat pada tahun 1240 M. Abd al-Qadir al-Jilani yang ajarannya

menjadi dasa tarekat Qadiriyah wafat pada tahun 1166 M, Abu al-Najib al-Sughrawardi pendiri tarekat Sughrawardiyah wafat tahun 1167 M.

Najmuddin al-Kubra, seorang sufi Asia Tengah yang produktif pendiri tarekat Kubrawiyah dan sangat berpengaruh terhadap tarekat Naqsabandiyah wafat pada tahun 1221 M. Abu Hasan al-Sayadzili, Sufi Afrika Utara yang mendirikan tarekat Syadziliyah wafat pada tahun 1320 M. Naqsabandiyah telah menjadi tarekat yang khas saat pendirinya Baha'uddin Naqsabandi masih hidup telah wafat pada tahun 1389, dan Abdullah Al-Syathar pendiri tarekat Syathariyah wafat pada tahun 1428 M. Sementara itu mazhab-mazhab fiqh telah mapan sebelum masa-masa itu.

Dengan kenyataan ini maka bisa dipastikan bahwa Islam yang masuk di Indonesia adalah "Islam warna-warni", Islam hasil dari keberagaman tafsir atas sumber-sumber pokok Islam yang sama (al-Qu'ran dan Sunnah). Demikian juga sufisme yang menjadi kanal utama adalah sufisme dengan berbagai kecenderungan seperti sufisme sunni dan sufisme falsafi.

Dengan menelusuri ragam Islam awal Nusantara ini, setidaknya terdapat beberapa arus Islam yang berkembang, seperti Sunni mazhab Syafi'i dan Hanafi, Syi'ah, tasawuf suni dan falsafi (paham wujudiyah). Bisa diduga berbagai arus Islam itu menanamkan pengaruhnya di tengah masyarakat Nusantara yang telah juga memiliki corak kebudayaan yang mapan dan beragam seperti Hindu, Budha, Kapitayan dan sebagainya.

Kita bisa menduga suatu proses yang kompleks dalam sejarah Islam Indonesia, yaitu "kompetisi" antara ide dan mazhab-mazhab Islam itu di satu sisi, dan pencarian format yang pas dalam hubungan antara Islam dan kebudayaan lokal pada sisi yang lain. Saya merumuskan kompetisi proses yang kompleks ini dengan istilah Islamisasi dan pribumisasi Islam, yaitu suatu proses penerjemahan dan penerimaan Islam dalam konteks kebudayaan setempat.

Bahkan hingga saat ini, tampaknya moda Islamisasi dan pribumisasi itu masih berlangsung dan mendeterminasi corak hubungan antar kelompok-kelompok Muslim dalam dunia kontemporer, termasuk membentuk corak pemikiran dan gerakan dalam hubungannya dengan agama dan negara. Itulah sebabnya, mengapa membicarakan Islam dan negara—termasuk warga negara—juga tidak bisa dilepaskan dari diskursus historis Islam awal, karena dari sanalah watak Islam mulai terbentuk.

B. Islam dan Kewargaan Multikultural

Keanekaragaman itu bukan hanya bisa dipahami, tetapi memang benar-benar dibutuhkan. Coba kita bayangkan kalau tidak ada perbedaan antara kita dengan suami atau istri kita, lantas dengan cara apa kita mengikat diri sebagai suami atau istri?. Demikian juga dengan orang lain di sekeliling kita. Adanya perbedaan antara diri kita dengan orang-orang di sekeliling kita itulah yang memungkinkan kita bisa mendefinisikan diri kita sendiri. Bahkan definisi diri kita itu hanya mungkin dipahami dengan membedakan diri kita dengan orang lain. Dan sebaliknya, orang lain juga bisa mendefinisikan dirinya dengan memahami perbedaan dengan kita. Di sini diri (*self*) hanya bisa dimengerti dengan yang lain (*other*). Singkatnya perbedaan adalah hakikat ontologis dari keberadaan kita. Aku ada karena aku berbeda.

Kehidupan agama juga hanya mungkin dimengerti lewat perbedaan-perbedaan itu. Coba sekali lagi kita bayangkan kehidupan beragama. Bayangkan di dunia ini hanya ada satu agama; Yahudi, Kristen, Islam, ataupun agama-agama lainnya. Kalau mau ekstrem bayangkan semua orang di dunia ini menjadi orang beriman semua. Tentu bukan hanya keseragaman yang membosankan yang kita jumpai, lebih dari itu hidup menjadi selesai. Ya telah selesai karena perjuangan harus berakhir. Manusia tidak memerlukan pendidikan

dan dakwah yang bergairah yang diniatkan sebagai bentuk penghambaan dan pencarian ridha Tuhan.

Beruntunglah kita, karena Tuhan memerintahkan kita untuk berbuat kebajikan seraya menyediakan lahan bagi kebaikan yang hendak kita semaikan. Tuhan menciptakan kita beragam yang memungkinkan manusia untuk berbagi, saling memberi dan menerima. Keberagaman adalah karya agung Tuhan dan dengan itu hukum-hukum Tuhan berlaku. Karenanya, manusia tidak mungkin meniadakannya, tidak mungkin menentangnya. Manusia memang diciptakan dengan perbedaan-perbedaan yang melekat padanya.

Suatu saat di tahun 1990-an saya mengisi sebuah acara ilmiah di Temanggung, sebuah kota kecil nan sejuk di Jawa Tengah. Saya menyampaikan pemikiran sesuai permintaan panitia tentang pluralisme agama. Tema yang waktu itu masih ramai diperbincangkan terutama pasca ceramah Nurcholis Madjid di TIM yang mengundang kontroversi itu. Kita tahu sewaktu Cak Nur masih hidup, tidak ada satu pun kelompok yang berani mengeluarkan fatwa haram dan sesat atas pluralisme. Baru setelah para pejuang pluralisme seperti Nurcholis Madjid dan Gus Dur tidak ada, maka gempuran terhadap pluralisme terjadi keras luar biasa.

Salah satunya adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI) melalui Munas ke 7 tahun 2007, yang memfatwakan haram bagi pluralisme dan liberalisme. Dalam beberapa kesempatan saya melihat tayangan televisi yang menayangkan wawancara terhadap pimpinan MUI mengenai fatwa ini. Ada dua hal yang saya perhatikan dari tayangan itu. Pertama adalah rumusan fatwa MUI mengenai pluralisme yang kemudian diharamkan itu. Kedua, argumen MUI yang mendasari keluarnya fatwa pengharaman terhadap pluralisme dan liberalisme itu.

Pluralisme menurut MUI adalah paham yang mengajarkan atau memandang semua agama adalah sama. Paham semacam ini menurut MUI adalah haram. Rumusan semacam itu tentu tidak

lazim bagi berbagai kalangan, terutama yang paham betul tentang pluralisme yang tidak lain adalah paham yang mengajarkan mengenai penghargaan atas perbedaan, karena perbedaan dipandang sebagai kenyataan alamiah. Para pengusung pluralisme juga menekankan pentingnya dialog mencari titik temu dan kesamaan yang bisa menjadi *common denominator* kehidupan bersama.

Atas rumusan dan fatwa MUI itu KH. Musthofa Bisri atau yang akrab disapa Gus Mus, berkomentar bahwa fatwa MUI tentang haramnya pluralisme dan liberalisme itu adalah fatwa haram mengenai rumusannya sendiri. Saya sendiri mengumpamakan fatwa haram MUI terhadap pluralisme dan liberalisme itu seperti fatwa haramnya nasi. Sementara rumusan mengenai nasi adalah makanan yang terbuat dari barang-barang haram seperti daging babi ataupun arak. Rumusan ini tentu menggelikan bagi orang yang tahu apa itu nasi sebenarnya. Dalam hal ini, saya hendak menguatkan apa yang disampaikan Gus Mus, bahwa MUI memiliki konsep sendiri tentang pluralisme dan liberalisme yang berbeda dengan konsep yang dipahami oleh umumnya para ahli.

Merefleksikan kenyataan di atas, saya berpandangan bahwa telah terjadi kemunduran cara pandang dan bergaul umat beragama di tengah-tengah kenyataan hidup yang pluralistik. Padahal, pada tahun 1970-an dan 1980-an para pemikir Islam Indonesia mencoba untuk mendudukkan perkara keanekaragaman agama itu dalam kerangka akademik perbandingan agama. Maka mulai berkembanglah ilmu perbandingan agama dalam lembaga pendidikan Islam seperti IAIN. Melalui kajian agama-agama itulah diharapkan terjadi saling pengertian antar umat beragama sehingga minimal bisa saling memahami perbedaan keyakinan di antara mereka. Umat diharapkan bisa hidup berdampingan. Inilah satu paradigma yang dikenal dengan pluralisme, dengan titik tekan utama pada ajaran mengenai kesanggupan untuk menerima perbedaan dan hidup berdampingan di tengah perbedaan itu (*co existence*).

Kini zaman telah berubah. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi telah menghantarkan masyarakat dalam kehidupan yang ditandai dengan derasnya arus informasi. Kemajuan ilmu dan teknologi juga telah meningkatkan intensitas pergaulan antar umat manusia melalui komunikasi dan transportasi. Dengan intensitas pergaulan terjadi pendalaman wawasan pluralisme masyarakat dunia. Intensitas pergaulan dan persentuhan dengan informasi itu sungguh telah memperkaya wawasan kita mengenai diri (*self*) dan orang lain (*other*).

Perubahan-perubahan semacam itu tentu juga menuntut perubahan cara pandang kita terhadap keberagaman. Rasanya tidak cukup kita hanya memahami keberadaan orang lain yang berbeda. Lebih dalam dari itu bahkan kita membutuhkan orang lain yang berbeda untuk mengenali diri kita dan memperkaya wawasan dan keberadaan kita. Inilah yang disebut dengan pandangan multikultural pro eksistensi (*pro existence multiculturalism*). Melalui keberadaan orang lain maka kita menjadi mengenal diri kita, karena engkau dan aku berbeda, maka kita ada.

Dari sanalah kita menjadi mengerti tentang kewargaan multikultural. Kewargaan memang bersifat individual, dan memiliki hak-hak individual, tetapi tidak seragam. Kewargaan bukanlah identitas yang tunggal (monistik), tetapi sesungguhnya merupakan bentuk dan pengangkatan identitas-identitas lain yang penting bagi warga. Pluralitas selalu ada, dan setiap bagian dari pluralitas itu mempunyai hak dan menjadi bagian dari keseluruhan, juga berhak untuk mengungkapkan visinya sendiri tentang keseluruhan itu. Sebagai bagian dari dialog adalah banyak, tidak hanya dua, dan sebagai sebuah proses maka dapat digambarkan sebagai keberbagian logika (*multilogical*).

Dialog keberbagian (*multilogues*), membiarkan berbagai pandangan setara satu sama lain tumpang tindih, bersintesa, berhibrida, membiarkan penyesuaian dan pembicaraan memiliki tempat.

Berbagai modulasi dan kontestasi adalah bagian integral, yang secara evolusioner memajukan dinamika kewargaan. Lagi pula, kita melakukan dan mengalami kewargaan kita tidak hanya melalui hukum dan politik, tetapi juga melalui debat berkeadaban (*civic debate*), dan tindakan yang diinisiasi asosiasi suka rela kita, organisasi komunitas, persatuan perdagangan, koran dan media, gereja, kuil, masjid dan sebagainya. Perubahan dan reformasi, tidaklah semaunya dilakukan oleh dan mengenai tindakan negara. Sebaliknya, hal itu juga bisa merupakan hasil dari debat publik, kontestasi pembicaraan (*discursive contestation*), mobilisasi kelompok penekan, dan berbagai variasi institusi masyarakat sipil yang mandiri.

Dari sinilah maka terjadi saling sapa, resonansi antara kewargaan dengan pengakuan multikultural. Hal ini bukan hanya karena keduanya syarat pelengkap bagi negara dalam menjaga kesatuan dan mengelola pluralitas, kesetaraan dan perbedaan, tetapi karena gagasan mengenai hormat (*respect*), terhadap identitas diri dan nilai-nilai kewargaan adalah esensial. Lebih dari itu, melihat kewargaan sebagai kerja dalam kemajuan, dan sebagian terbentuk dan diperluas oleh kontestasi multi dialog, juga penghargaan atas tuntutan penerimaan sebagai perubahan situasi, berarti kewargaan dapat dipahami sebagai pembicaraan (*conversation*) dan tawar menawar (*negotiation*): bukan hanya mengenai siapa yang harus diakui, tetapi juga tentang apakah pengakuan itu, yang berarti pula tentang istilah kewargaan itu sendiri.

Untuk menjadi warga, itu bukan hanya menjadi warga, tetapi juga memiliki hak tidak hanya untuk diakui, tetapi juga untuk berdebat mengenai tema pengakuan. Multikulturalisme pada saat itu adalah mencari hasil tujuan yang positif atas perbedaan dan berupaya untuk mengembangkannya, yang secara krusial melibatkan apresiasi, terhadap kegandaan, kelompok-kelompok, dan juga membangun kebanggaan kelompok tersebut yang selama ini ditandai

dengan perbedaan negatif, dan tindakan politik yang menjadi sumber negatifitas dan rasisme.

C. Radikalisme Mengancam Kewargaan Multikultural

Di tengah kita hidup sebagai masyarakat yang multikultural, kini dihadapkan dengan fenomena radikalisme yang menjadi persoalan serius di berbagai negara, termasuk Indonesia. Munculnya tindakan kekerasan dan terorisme, juga kemudian diduga kuat memiliki hubungan dengan agama, baik langsung maupun tidak langsung. Menjadi menarik ketika radikalisme digandengkan dengan agama, menjadi radikalisme agama. Karena memang, istilah radikalisme secara terminologi mempunyai beberapa pemaknaan, salah satunya diartikan sebagai doktrin atau penganut paham radikal atau ekstrem (Mufid, 2010: 5).

Radikalisme kemudian dihubung-hubungkan dengan paham keagamaan yang fundamentalis, karena fundamentalisme bisa menghadirkan radikalisme setelah melalui proses radikalisasi yang ditandai dengan tiga karakter. *Pertama,* radikalisasi memuncul sebagai respons terhadap situasi dan kondisi baik asumsi ataupun nilai, bahkan lembaga atau negara dalam bentuk evaluasi, penolakan dan perlawanan. *Kedua,* Radikalisasi selalu berusaha untuk merombak dan bahkan mengganti sistem dan tatanan yang ada dengan tatanan lain yang disistematisir dan dikonstruksi melalui pandangan dunia *(worldview)* mereka sendiri. *Ketiga,* memiliki kekuatan keyakinan mengenai kebenaran ideologi yang mereka tawarkan. Keyakinan ini rawan terhadap munculnya sikap emosional dan tidak jarang mengarah pada pilihan terhadap kekerasan (Kallen, Horce M dalam Edwin RA. Seligman, 1972: 51-54).

Para sarjana menggunakan istilah yang berbeda-beda dalam membicarakan fenomena radikalisme/fundamentalisme dalam dunia Islam. John L. Esposito (1997: 1-4) misalkan, menggunakan istilah fundamentalisme Islam (*Islamic fundamentalism*). Sedangkan

R. William Liddle dalam Mark R. Woodward (1999: 304) menggunakan istilah Islam skripturalis *(Scripturalist Islam)*, dengan alasan kelompok ini memandang teks-teks al-Quran maupun Hadits sebagai telah jelas dengan sendirinya (s*elf evidence*) dan tidak membutuhkan interpretasi dan adaptasi untuk disesuaikan dengan situasi dan perkembangan lokal.

Mencermati fundamentalisme dalam Islam Abegebriel dan El-Saha (2004), mencatat setidaknya ada dua varian gerakan yaitu fundamentalisme puritan dan fundamentalisme radikal. Kategori yang pertama, merujuk kepada gerakan yang lebih mengedepankan pada aspek eksoterik dalam menganut ajaran agama dan tidak mengusung paham dan perjuangan politik. Mereka menekankan batas-batas autentisitas dan kebolehan halal-haram berdasarkan syariah Islam. Kelompok ini cenderung melihat kelompok lainnya sebagai golongan yang telah terjerumus dalam *bid'ah* dan *khurafat*.

Sementara kategori yang kedua, adalah gerakan Islam ekstrem yang menentang tertib sosial dengan mengambil sikap oposisi terhadap penguasa. Kelompok ini merupakan kelompok yang terorganisir bersifat militan dan agresif, serta biasanya memiliki sayap organisasi paramiliter. Mereka juga melawan segala bentuk ancaman terhadap ideologi dan eksistensi mereka. Dalam perjuangannya, mereka menggunakan cara fisik termasuk perlawanan bersenjata.

Fundamentalisme Islam sebagai sebuah gerakan sebenarnya mempunyai kaitan sejarah dengan peradaban Islam, terutama dalam hal doktrin yang dimilikinya. Menurut Leonard Binder (2001) seperti gerakan Islam lainnya, fundamentalisme ini bertujuan untuk melakukan pembaharuan dan kembali kepada kemurnian ajaran serta bercita-cita mewujudkan kebesaran dan kesederhanaan zaman Rasulullah SAW. Adapun karakter khusus dari gerakan ini adalah skripturalis (Binder, 2001: 250).

Meskipun secara historis fundamentalisme Islam berusia setua Islam itu sendiri, tetapi pematangan dasar ideologi fundamentalis Islam dan kristalisasinya muncul pada periode klasik Islam. Ahmad Ibnu Hambal (780-855 M) misalkan, merupakan tokoh yang dianggap telah membangun dasar-dasar pemikiran bagi gerakan salafi. Usaha Ibn Hambal kemudian dikembangkan oleh Ibn Taymiyah dan murdinya Ibn al-Qayyim al-Jauziyah pada abad ke-14 M. Di tangan kedua ulama itu berlangsung pengembangan dan kristalisasi dasar-dasar filosofis gerakan salafi. Secara kontekstual gagasan mereka berdua tentu merupakan respons terhadap situasi dan kondisi sosial politik umat Islam saat itu yang sedang mengalami kekalahan politik setelah jatuhnya Baghdad.

Proses pengembangan dan kristalisasi terus berlangsung secara mendasar dan mendalam pada abad 18. Pada abad 18 ini doktrin salafi dikembangkan secara ekstensif oleh Muhammad bin Abdul Wahab al-Hijaz, Al-Kawakibi di Syam, Al-Mahdi di Sudan, Al-Sanusi di Libya, Abdul Qadir Al-Jazair di Maroko, Bin Badis di Al-Jazair, Al-Alusi di Iraq, dan Al-Syaukani di Yaman. Sama seperti pemikiran sebelumnya gerakan dan pemikiran ini juga merupakan respon terhadap masalah internal umat Islam sendiri, dengan titik perhatian menegenai adanya penyimpangan dalam praktik keagamaan yang dipandang tidak sesuai dengan ajaran Islam (Nurhakim, 2005: 104).

Seiring dengan perkembangan kolonialisme abad ke-19 dan awal abad ke-20 muncul usaha-usaha untuk merumuskan kembali pemikiran dan gerakan Islam untuk merespon situasi internal dan eksternal dunia Islam. Tokoh-tokoh penting dalam gerakan ini antara lain Al-Afghani, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridlo di Mesir. Gerakan mereka merupakan respons terhadap peradaban terutama kolonialisme Barat yang telah mencengkeram dunia Islam. Merespon situasi itu para tokoh tersebut menggunakan doktrin salafi yang telah diperbaharui untuk merespon situasi ketertinggalan dunia Islam dan cengkeraman dunia Barat. Mereka mengusung

tema kembali kepada kemurnian Islam, sambil pada saat yang sama menerima beberapa unsur Barat seperti sains dan teknologi (Nurhakim, 2005: 104-105).

Pada konteks perkembangan gerakan salafi (modern) yang terjadi di dunia Islam itulah muncul juga gerakan Islam di Indonesia. Misalnya, gerakan salafi modern yang dikembangkan oleh Muhammadiyah (1912), Syarikat Islam (1912), Al-Irsyad (1914), Jong Islamiten Bond (1925-1942), Persatuan Islam (1923), dan Partai Islam Indonesia (1938) (Mufid, 2011: 104-106). Kelompok-kelompok tersebut telah melakukan beberapa perubahan dalam tradisi keberagamaan di masyarakat. Mereka melakukan perubahan melalui berbagai cara, misalnya dengan mendirikan lembaga pendidikan, klinik kesehatan, panti asuhan, lembaga ekonomi, dan lainnya.

Temuan-temuan akademis selalu menggariskan bahwa gerakan Islamis jihadis radikal seringkali beriringan dengan munculnya paham fundamentalisme Islam yang bercita-cita untuk menerapkan Islam secara penuh *(Islam kaffah)*. Yang dimaksud dengan Islam kaffah itu tidak lain adalah Islam dalam pandangan mereka yaitu Islam literal sesuai dengan al-Quran dan Sunnah (tradisi berdasarkan contoh Nabi Muhammad SAW). Islam yang tercerabut dari akar kontekstualnya. Islam yang diidealkan sebagai "Islam murni". Imajinasi semacam itu pada umumnya bersikap reaktif terhadap dinamika pemikiran yang dipandang tidak bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah.

Mereka menginginkan Islam yang murni, yang tidak "ternodai" oleh pikiran-pikiran Eropa dan Barat yang sekuler, maupun oleh kebudayaan-kebudayaan lokal yang dianggap tidak Islami. Mereka juga memandang ajaran Islam yang fundamental sebagai dasar untuk membangun kembali masyarakat dan negara. Mereka mulai muncul ke permukaan dan berkembang secara masif di Indonesia semenjak pasca reformasi tahun 1998, yang mengubah *landscape* ke-

hidupan demokrasi di Indonesia. Kebebasan menyuarakan pendapat, kemudian diikuti juga dengan kebebasan menyuarakan pemikiran keagamaan, sehingga berbagai gerakan keagamaan terus bermunculan ke ruang publik, termasuk gerakan keagamaan baru yang mengusung ideologi Islam atau Islamisme (Fealy, 2004: 104-121).

Sejak saat itu, menurut laporan Fealy, setidaknya ada enam kelompok radikal yang menonjol di Indonesia: Jemaah Islamiyah (JI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pembela Islam (FPI), Forum Komunikasi Ahlu Sunnah wal Jamaah (FKAWJ), dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Belakangan muncul pula kelompok-kelompok baru sebagai konsekuensi dinamika internal kelompok radikal Indonesia dan pengaruh radikalisme global seperi Al-Qaida Indonesia, Jama'ah Anshar aal-Daulat (JAD) dan sebagainya.

Perkembangan radikalisme agama inilah yang mestinya menyadarkan kita semua untuk melakukan analisis secara akurat, membuat perencanaan strategis, dan melakukan upaya-upaya penanganan secara tepat. Mengingat indoktrinasi radikalisme telah masuk ke level keluarga, maka dibutuhkan strategi yang komprehensif untuk melakukan upaya penyegaran pemahaman keagamaan (dari literalis ke kontekstualis) dan kemudian meneguhkan jalan moderat.

Upaya tersebut harus dimulai dari pembongkaran pemahaman keagamaan, memahami relasi Islam dan budaya lokal secara seimbang, dan kemudian dilanjutkan dengan upaya meneguhkan moderasi beragama. Karena radikalisme juga muncul dari pemahaman keagamaan yang tidak tepat, maka spiritualisasi dan revitalisasi moderasi agama menjadi penting di tengah tantangan kehidupan keagamaan yang berkelindan dengan persoalan-persoalan sosial.

Spiritualisasi budaya, menjadi proyek pemikiran yang sangat penting untuk menjawab kebuntuan pemikiran literal Islam yang menghendaki pemurnian Islam, dan kelompok radikalisme Islam

yang menghendaki Islam secara kaffah dan murni. Secara historis, Islam bukan hanya merevisi ajaran-ajaran sebelumnya, tetapi lebih dari itu mempertahankan sebagian tradisi yang telah berkembang sebelumnya. Ia tidak bedanya dengan manusia, yang juga lahir dari lingkungan adat dan kulturalnya masing-masing. Kebudayaan setempat dimana seseorang itu lahir dan dibesarkan berpengaruh terhadap inkulturasi dan akulturasi keberagamaan seseorang. Oleh karenanya, secara jujur sulit diterima pernyataan yang mengatakan bahwa seseorang bisa beragama secara murni tanpa dibentuk oleh lingkungan kulturalnya. Sebaliknya apa yang dihayati oleh pemeluk suatu agama tidak lain adalah akumulasi tradisi keberagamaan. Moeslim Abdurrahman (2003) menyebutnya sebagai "ber-Islam" secara kultural.

Islam tidak lain dan tidak bukan, adalah agama yang juga memuat tradisi penganut kepercayaan masyarakatnya yang telah ada dan berkembang jauh sebelum Islam hadir. Tentu saja harus diketahui bahwa tradisi dan peradaban Islam yang selama ini berkembang dalam Islam bukan semata-mata hasil *jiplakan*, tetapi juga hasil kreasi umat Islam sendiri ketika melakukan penafsiran terhadap al–Qur'an dan as-Sunnah, serta hasil membaca tradisi yang telah berkembang. Fakta-fakta Islam semacam itulah yang tampaknya menjadi landasan bagi pengembangan Islam di Indonesia.

D. Spiritualisasi Budaya, Kewargaan Multikultural, dan Jalan Moderasi Beragama

Salah satu persoalan penting yang dihadapi oleh umat beragama adalah bagaimana cara menerjemahkan agama dalam konteks kebudayaan masyarakat yang berbeda-beda, sementara agama diyakini sebagai ajaran yang kebenarannya menembus ruang dan waktu (*shalih li kulli zaman wal makan*). Persoalan kemudian muncul pada level penafsiaran atas agama yang memang beraneka

ragam, dan tidak menutup kemungkinan juga terjadi perbedaan—bahkan-ketegangan antar penafsiran.

Secara historis, hasil-hasil penafsiran agama dalam tradisi Islam nyatanya telah memunculkan berbagai madzhab pemikiran, baik di bidang kalam, fiqh, maupun tasawuf. Dalam ushul fiqh kita mengenal kaidah *taghayir al-ahkam bitaghril al-azminah wa al-amkinah* (perubahan hukum terjadi karena perubahan waktu dan tempat). Dengan demikian, sesungguhnya mempertentangkan agama dan kebudayaan menjadi tidak relevan, karena sesungguhnya disadari atau tidak, tafsir dan praktik agama berkelindam dan bernegosisasi dengan ruang dam waktu, tempat dimana tradisi dan kebudayaan masyarakat tumbuh dan berkembang.

Pada konteks itulah, pada salah satu bab pada buku ini saya mengajukan pertanyaan mendasar untuk dijawab lebah elaboratif. Pertanyaan yang dimaksud adalah, adakah agama yang tidak menggunakan perangkat hasil kreatifitas kebudayaan manusia? Adakah sebuah agama yang datang dari Tuhan dengan semua detail jawaban untuk masalah manusia yang berupa seperangkat sistem tatanan sosial ekonomi dan politik yang siap pakai untuk segala waktu dan tempat? Atau bahkan lebih mendasar lagi adakah Islam murni, yang tidak menggunakan pranata simbolik, atau kultural, yang dimiliki masyarakat manusia, ketika ia diterima dan berkembang di berbagai belahan dunia, baik Arab maupun non-Arab? Lalu adakah orang yang lahir dalam agama?

Untuk mengetahui hubungan antara agama dan kebudayaan manusia, maka pertanyaan-pertanyaan ini penting untuk direfleksikan, mengingat setiap agama—demikian juga Islam—hadir untuk manusia. Dan ketika ia hadir, dipahami dan dihayati pemeluknya, maka ia menapaki realitas hidupnya dan senantiasa dihadapkan pada dan oleh tradisi yang berkembang di sekitarnya. Tradisi itulah yang memberi makna dan warna, sehingga manusia bisa bertahan dalam

sebuah komunitas dengan tradisi, nilai-nilai, etika dan estetika yang dimilikinya.

Sejauh yang dapat saya pahami, jawaban-jawaban atas pertanyaan di atas adalah bahwa secara obyektif harus dikatakan tidak ada satu agamapun yang tidak menggunakan perangkat simbolik dan kultural ketika hadir di tengah-tengah kehidupan manusia. Agama juga bukan separangkat juklak rinci yang siap pakai dalam segala waktu dan zaman. Sebaliknya, agama adalah suatu ajaran, nilai-nilai yang terus ditafsir dan dikembangkan dan ditafsir ulang.

Berasal atau diturunkan di Makkah Islam misalnya, menjadi "agama yang hidup". Melalui pemeluknya Islam disebarkan dan dikembangkan keluar berlayar menyeberang meninggalkan tempat, tradisi asalnya, dan waktu lampau, juga meninggalkan sang pembawa (nabi). Berlayarnya Islam akhirnya menemukan tempat, tradisi lain, dan waktu yang berbeda dengan tradisi dimana ia hadir untuk pertama kalinya. Dengan demikian, klaim Islam murni tampaknya juga tidak memiliki legitimasi historis dan kultural yang kuat.

Secara historis, Islam bukan hanya merevisi ajaran-ajaran sebelumnya, tetapi lebih dari itu mempertahankan sebagian tradisi yang telah berkembang sebelumnya. Ia tidak bedanya dengan manusia, yang juga lahir dari lingkungan adat dan kulturalnya masing-masing. Kebudayaan setempat dimana seseorang itu lahir dan dibesarkan berpengaruh terhadap inkulturasi dan akulturasi keberagamaan seseorang. Oleh karenanya, secara jujur sulit diterima pernyataan yang mengatakan bahwa seseorang bisa beragama secara murni tanpa dibentuk oleh lingkungan kulturalnya. Sebaliknya apa yang dihayati oleh pemeluk suatu agama tidak lain adalah akumulasi tradisi keberagamaan.

Moeslim Abdurrahman (2003) menyebutnya sebagai "ber-Islam" secara kultural. Ia juga mengatakan bahwa agama adalah ekspresi budaya tentang keyakinan orang terhadap sesuatu Yang Suci, Yang Transenden, dan Yang Maha Kuasa. Apabila hubungan agama

dan tradisi ditempatkan sebagai wujud interpretasi sejarah dan kebudayaan, maka semua domain agama adalah kreativitas manusia yang sifatnya sangat relatif. Dengan kata lain, kebenaran agama yang diyakini setiap orang sebagai yang "benar" pada dasarnya merupakan sebatas sesuatu yang bisa ditafsirkan dan diekspresikan oleh manusia yang bersifat relatif atas "kebenaran" Tuhan yang absolut.

Oleh karena itu, apapun bentuk yang dilakukan oleh setiap manusia untuk mempertahankan, memperbaharui atau memurnikan tradisi agama, tetap saja harus dipandang sebagai pergulatan dalam dinamika sejarah umat beragama itu sendiri. Pergulatan semacam ini tentunya juga harus dipandang sebagai fenomena manusia atas sejarahnya, yang tentu saja adalah fenomena yang biasa dalam sejarah manusia. Dengan demikian, pergulatan semacam ini tidak harus memperlihatkan bahwa yang satu berhak menegasikan "kebenaran" yang diklaim oleh yang lain dengan menyatakan kebenaran yang dimilikinya sebagai "yang paling benar".

Dalam kerangka tersebut di atas, Islam misalnya, juga harus dipandang sebagai agama yang akan terus hidup di dalam dan melalui proses pergulatan sejarah dan kebudayaan pemeluknya. Dengan kata lain "Islamisasi" mesti dipandang sebagai proses sejarah dan akulturasi dimana-mana. Ada benarnya ketika sebagian orientalis menyatakan bahwa saat Islam berkembang di Arab, kehadiran Islam sebagai sebuah agama dinilai sebagai agama hasil perpaduan antara tradisi Kristen-Yahudi di satu pihak, dan dipihak lain merupakan gabungan antara tradisi Persia–Aria.

Begitupun dalam konteks Indonesia, seperti yang telah saya ungkapkan di muka, Islam di negeri ini tidak lain dan tidak bukan, adalah agama yang juga memuat tradisi penganut kepercayaan masyarakatnya yang telah ada dan berkembang jauh sebelum Islam hadir. Tentu saja harus diketahui bahwa tradisi dan peradaban Islam yang selama ini berkembang dalam Islam bukan semata-mata hasil *jiplakan*, tetapi juga hasil kreasi umat Islam sendiri ketika melakukan

penafsiran terhadap al-Quran dan as-Sunnah, serta hasil membaca tradisi yang telah berkembang.

Persoalannya kemudian, bagaimana Islam memandang tradisi? Meski secara umum definisi tradisi masih dalam perdebatan panjang kaum intelektual hingga saat ini, namun secara sederhana, tradisi (*tradition*) bisa diartikan sebagai penerjemahan terhadap adat-istiadat, kepercayaan, kebiasaan dan ajaran-ajaran manusia secara turun temurun. Oleh karenanya, sejarah masa lampau tetap menduduki posisi yang penting dalam sebuah tradisi. Tradisi tidak hanya berkaitan dengan landasan legitimasi, tetapi juga terhadap sistem otoritas (kewenangan).

Diskursus-diskursus sejarah telah dengan tegas menggambarkan kepada kita bahwa tradisi juga dapat dipahami sebagai suatu paradigma kultural untuk melihat dan memberi makna terhadap kenyataan. Mengapa? karena proses pembentukan tradisi sesungguhnya merupakan suatu hasil seleksi ketika cita-cita harus senantiasa berhadapan dengan kenyataan, dan di saat yang sama kebebasan harus menemukan *modus vivendi* dengan keharusan struktural. Dengan kata lain, tradisi adalah seperangkat nilai dan sistem pengetahuan yang menentukan sifat dan corak komunitas kognitif. Tradisilah yang memberi kesadaran identitas serta rasa keterkaitan dengan sesuatu yang dianggap lebih awal.

Pada dunia Islam sendiri tradisi bukanlah hal yang baru didengar. Sejak awal kehadirannya, Islam telah mengenal istilah "sunnah" (jalan, tabiat dan peri kemanusiaan) yang akhirnya diidentikkan dengan istilah tradisi. Akan tetapi "tradisi" yang dimaksud dalam konteks ini adalah tradisi nabi dan para sahabatnya serta pengikut-pengikutnya. Bukan hasil tiruan, adopsi atau jiplakan sebagaimana pandangan kaum orientalis. Islam juga bukan kepercayaan lokal seperti dinamisme dan animisme yang diterima begitu saja dan dikemas dengan bungkus atau label Islam.

Tradisi dalam hal ini adalah hasil interaksi antara al-Quran dan as-Sunnah dengan macam-macam penafsiran manusia, peristiwa sejarah dan kekuatan-kekuatan intelektual sepanjang sejarah Islam, sebagaimana yang dipaparkan oleh Fazlur Rahman. Aneka ragam interaksi ini kemudian menghasilkan ketentuan-ketentuan yang bersifat doktrinal, filosofis, etis serta konsep-konsep perilaku Islami yang bercirikan tauhid yang akhirnya menampilkan diri sebagai tradisi Islam. Dengan demikian, tidak berlebihan jika tradisi Islam merupakan bentuk hibriditas dari pertemuan berbagai "tradisi".

Sebagaimana diketahui bahwa "tradisi"—khususnya yang bersifat keagamaan—berpindah dari satu generasi ke generasi berikutnya baik dalam bentuk ucapan, tindakan, dan tulisan. Sehingga tradisi akan selalu mengalami perubahan dan perkembangan berdasarkan kapan dan di mana generasi itu terlahir. Karena setiap generasi pasti berhadapan dengan kondisi yang berbeda-beda. Misalnya, konsep hijab yang termanifestasi ke dalam perintah menutup aurat (QS: An-Nur ayat 31 dan QS: Al-Ahzab ayat 59).

Pada kedua ayat tersebut, para perempuan Islam dianjurkan untuk memakai jilbab tetapi alat untuk berjilbab tidak tercantum secara jelas dalam ayat tersebut, sehingga melahirkan hasil interpretasi yang berbeda-beda. Sebagai implikasinya lahirlah keragaman metode menutup aurat dan terlihat sejak awal turunnya ayat ini hingga sekarang.

"*The cumulative tradition*" (kumpulan-kumpulan tradisi) yang menghadirkan tradisi Islam haruslah senantiasa berubah dan berkembang karena tradisi itu terlahir dari kandungan interaksi yang dinamis, demikian kata Wilfred Cantwell Smith, seorang cendekiawan asal Kanada. Oleh karenanya, ada sebagian umat Islam yang berusaha melakukan dekonstruksi terhadap pemahaman atau cara pandang terhadap tradisi Islam yang dianggap jumud dan statis. Akan tetapi usaha itu pastilah tidak semudah yang dibayangkan, karena akan mendapatkan sorotan dari umat Islam lain yang berbeda

pandangan dalam menilai eksistensi tradisi Islam. Secara garis besar terdapat tiga kelompok yang memiliki perbedaan cara pandang;

Pertama, pandangan kaum orientalis yang sangat meragukan keampuhan tradisi Islam untuk mengimbangi perkembangan IPTEK. Tradisi dalam Islam tidak lain hanyalah religiusitas yang diwarnai anakronisme, keterbelakangan mental, kedangkalan kreativitas dan ketakutan akan inovasi (oleh karenanya lahir istilah *bid'ah*).

Kedua, pandangan kelompok Islam konservatif–tradisional, yang menghimbau untuk menghidupkan tradisi serta kejayaan Islam masa lalu dengan seting masa kini. Kelompok ini berusaha menggali kembali khazanah intelektual Islam untuk dapat diterapkan dalam konteks kekinian tanpa harus mengadopsi konsep barat modern. Kelompok ini berdalih bahwa dalam menghadapi budaya modernitas—dimana komitmen agama terus memudar—seorang muslim seharusnya menunjukkan karakter positif yang diekspresikan melalui sikap yang konsisten, teguh dan teliti terhadap ajaran agamanya. Harus ada usaha serius guna memelihara keutuhan tradisi Islam yang hendak diwariskan kepada generasi muslim mendatang. Hal ini biasanya dipraktikkan melalui simbol-simbol seperti jilbab, ucapan salam sebagai pengganti jabat tangan dengan non muhrim.

Ketiga, pandangan kelompok poros tengah (atau yang sering disebut modernis) yang menganjurkan pendekatan interaksi positif antara tradisi Islam dengan tradisi barat modern. Bagi kelompok ini mereka akan mengadopsi konsep-konsep barat yang dianggap positif untuk memperkaya dan memperkuat tradisi Islam, sehingga ia mampu menghadirkan kekuatan alternatif dan sekaligus menepis keresahan-keresahan umat Islam atas sorotan tradisi Islam yang dianggap sangat doktrinal. Kaum modernis berusaha melakukan reinterpretasi doktrin-doktrin Islam melalui pemahaman-pemahaman baru sesuai dengan tuntutan dunia modern.

Selain ketiga pandangan tersebut, juga muncul pandangan kelompok yang khas, yang menyebut gagasannya sebagai "Islam Pribumi". Gagasan ini juga sekaligus sebagai jawaban dari tuntutan Islam otentik. Karenanya, Islam pribumi mengandaikan tiga hal: 1). bersifat kontekstual, yakni Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan konteks zaman dan tempat. Perubahan waktu dan perbedaan wilayah menjadi kunci untuk menginterpretasikan ajaran. Dengan demikian, Islam akan mengalami perubahan dan dinamika dalam merespon perubahan zaman. 2). bersifat progresif, yakni kemajuan zaman bukan dipahami sebagai ancaman terhadap penyimpangan terhadap ajaran dasar agama (Islam), tetapi justru dilihat sebagai pemicu untuk melakukan respon kreatif secara intens. 3). memiliki karakter membebaskan, yakni Islam dimaknai sebagai ajaran yang dapat menjawab problem-problem kemanusiaan secara universal tanpa melihat perbedaan agama dan etnik. Dengan demikian, Islam tidak kaku dan rigid dalam menghadapi realitas sosial masyarakat yang selalu berubah.

Dalam konteks inilah Islam Pribumi ingin membebaskan masyarakat lokal dari puritanisme, otentifikasi, dan segala bentuk pemurnian Islam, sekaligus juga menjaga kearifan lokal tanpa menghilangkan identitas normatif Islam. Karena itulah, Islam Pribumi lebih berideologi kultural yang tersebar (*spread cultural ideology*) yang mempertimbangkan perbedaan lokalitas, ketimbang ideologi kultural yang memusat, yang hanya mengakui ajaran agama tanpa interpretasi. Islam Pribumi, dengan demikian, dapat tersebar di berbagai wilayah tanpa merusak kultur lokal masyarakat setempat. Sekaligus tidak akan ada lagi ditemukan praktik-praktik radikalisme yang ditopang oleh paham-paham keagamaan ekstrem, yang selama ini justru menjadi ancaman bagi terciptanya perdamaian.

Melalui prinsip-prinsip dan metode moderasi semacam itulah, dalam perjalanan sejarahnya Islam menjadi "agama yang hidup" yang berlayar menyeberang meninggalkan tempat, tradisi asalnya,

dan waktu lampau, juga meninggalkan sang pembawa (nabi). Berlayarnya Islam akhirnya menemukan tempat, tradisi lain, dan waktu yang berbeda dengan tradisi di mana ia hadir untuk pertama kalinya. Dengan demikian, klaim Islam murni tampaknya juga tidak memiliki legitimasi historis dan kultural yang kuat.

Adalah fakta sejarah bahwa Islam bukan hanya merevisi ajaran-ajaran sebelumnya, tetapi lebih dari itu juga mempertahankan sebagian tradisi yang telah berkembang sebelumnya. Ia tidak bedanya dengan manusia, yang juga lahir dari lingkungan adat dan kulturalnya masing-masing, dimana kebudayaan setempat dimana seseorang itu lahir dan dibesarkan berpengaruh terhadap inkulturasi dan akulturasi keberagamaan seseorang. Oleh karenanya, secara jujur sulit diterima pernyataan yang mengatakan bahwa seseorang bisa beragama secara murni tanpa dibentuk oleh lingkungan kulturalnya. Sebaliknya, apa yang dihayati oleh pemeluk suatu agama tidak lain adalah akumulasi tradisi keberagamaan.

Melihat bagaimana Islam diekspresikan dan dipraktikkan di nusantara, kita menjadi mengerti bagaimana spiritualisasi budaya adalah sebuah kecerdasan, sebuah intelektualisme, yang dibangun oleh para ulama-ulama nusantara dalam melihat Islam secara menyeluruh dalam dunia kontekstual yang berbeda. Dari sanalah kita menjadi mengerti bagaimana konsep-konsep kewargaan multikultural menjadi mungkin jika dituntun oleh kecerdasan yang bernama spiritualisasi budaya. Tidak hanya mungkin bagi kewargaan multikultural, tetapi spiritualisasi budaya juga merupakan warisan moderasi ulama-ulama nusantara yang sangat berharga, agar bisa dikontekstualisasikan pada konteks dunia kontemporer seperti sekarang ini, yang penuh dengan tantangan-tantangan baru yang juga menuntut upaya aktualisasi Islam di tengah kebudayaan baru.

Bagian Kedua

Jejak Sejarah dan Varian Islam Awal di Indonesia

A. Membaca Jejak Sejarah Islam Awal di Indonesia

Pada bagian ini kita perlu menelusuri jejak sejarah Islam awal di Indonesia, agar kita memperoleh gambaran lebih lengkap mengenai akar sejarah dan perkembangan Islam di Indonesia. Saya lebih suka menyebutnya sebagai "jejak sejarah", karena wacana tentang masuknya Islam ke Indonesia masih menyisakan perdebatan panjang di kalangan para ahli. Dalam situasi semacam itu maka yang bisa kita dapatkan tidak lain adalah "jejak sejarah" yang harus ditelusuri terus menerus, sehingga peristiwa yang sesungguhnya bisa diungkapkan.

Menyebut jejak sejarah, berarti saya tidak bermaksud mengungkapkan sejarah itu sendiri, melainkan membuktikan adanya hubungan kebudayaan *(cultural relationship)* di antara komunitas budaya pada masyarakat Muslim di Nusantara. Dari sanalah kita menemukan variasi Islam awal di Nusantara. Oleh karenanya, saya memperlakukan berbagai sumber sejarah seperti tinggalan budaya, tradisi, bahasa, dan lainnya sebagai fakta budaya, yang saya gunakan bukan untuk merumuskan teori sejarah tertentu, melainkan lebih sebagai perangkat yang saya gunakan untuk membuktikan adanya hubungan kebudayaan itu.

Perbincangan mengenai Islam awal melahirkan berbagai teori yang berbeda-beda. Setidaknya ada tiga masalah pokok yang menjadi perbedaan, yaitu mengenai tempat asal kedatangan Islam, para pembawanya, dan waktu kedatangannya.

Berbagai teori berusaha menjawab tiga masalah pokok ini, dan nampaknya belum juga tuntas sampai hari ini, karena kurangnya data pendukung dari masing-masing teori. Lagi pula, ada kecenderungan dari teori-teori yang menekankan salah satu aspek dan mengabaikan aspek-aspek yang lain.[1] Menelusuri jejak sejarah Islam di Nusantara ini, saya memulainya dari uraian mengenai asal dan

[1] Perbedaan teori mengenai suatu peristiwa sejarah ini diakibatkan oleh beberapa faktor. *Pertama,* Adanya kepentingan mengetengahkan beberapa persoalan sejarah yang tidak memiliki catatan (seperti dokumen, batu bersurat dll). *Kedua,* sikap sejarawan sendiri sejak semula telah dipenuhi oleh praduga terutama apabila menemukan suatu artifak yang hubungan signifikan dengan suatu persoalan sejarah. *Ketiga,* sumber sejarah itu sendiri terdiri oleh dua sumber yaitu sumber pertama (*primary sources*) dan sumber kedua (*secondary source)*. Kedua-dua sumber ini tersusun dalam berbagai hierarki dan saling melengkapi sehingga satu persatu persoalan sejarah dijawab oleh sejarawan. Kedudukan dan keabsahan sumber sejarah ini ada kalanya junga bersifat relatif sehingga harus ada inisiatif sejarawan dalam melengkapi satu-satu peristiwa sejarah. Berbagai persoalan di atas mengakibatkan lahirnya beberapa teori-teori sejarah termasuk persoalan kedatangan Islam Nusantara.

waktu kedatangan Islam, pelaku penyebarannya, media penyebarannya, paham keagamaan awal, dan institusi awal yang berkembang.

1. Asal dan Waktu Kedatangan Islam

Berbicara mengenai asal dan waktu kedatangan Islam ke Indonesia, paling tidak terdapat empat teori yang dikembangkan para ahli, yakni; "Teori Gujarat", "Teori Persia", "Teori Arabia" dan "Teroi China". Masing-masing teori ini membangun dasar argumentasinya sendiri-sendiri, dan juga memiliki basis penganut sendiri-sendiri.

Teori Gujarat misalnya, dianut oleh kebanyakan ahli dari Belanda. Penganut teori ini memegang keyakinan bahwa asal muasal Islam di Indonesia dari Anak Benua India, bukan dari Persia atau Arabia. Sarjana pertama yang mengemukakan teori ini adalah Pijnappel dari Universitas Leiden, Belanda. Menurut Pijnappel, kedatangan Islam di Nusantara dibawa oleh para pedagang Islam berbangsa Arab yang bermukim di Gujarat dan Malabar.

Orang-orang Arab yang bermazhab Syafi'i yang bermigrasi dan menetap di wilayah India kemudian membawa Islam ke Indonesia (Azra, 1998: 24). Dugaan ini didasarkan pada banyaknya nama kedua-dua wilayah ini dalam masa awal Islam di Indonesia. Teori ini kemudian dikembangkan oleh Snouck Hurgronje dan Harry Hazzard.

Teori Gujarat lebih menitikberatkan pandangannya ke Gujarat sebagai asal mula kedatangan Islam didasarkan pada beberapa alasan: Pertama, kurangnya fakta yang menjelaskan peranan bangsa Arab dalam penyebaran agama Islam ke Indonesia. Kedua, hubungan dagang Indonesia-India telah terjalin lama. Para pedagang Islam di Nusantara waktu itu merupakan "orang tengah" atau pedagang premier yang membawa barang perdagangan dari wilayah ter-

sebut melewati Nusantara menuju China dan sebagainya. Ketiga, inskripsi tertua tentang Islam yang terdapat di Sumatera memberikan gambaran hubungan antara Sumatera dengan Gujarat. (Suryanegara, 1998: 75)

Pandangan Snouck Hurgronje yang demikian ini mempunyai pengaruh yang besar terhadap para sejarawan Barat dan juga terhadap sejarawan Indonesia sendiri. Sampai hari ini kita masih mendapati buku terbaru yang menyebut Gujarat sebagai asal masuknya Islam ke Nusantara.

Teori kedatangan Islam dari Gujarat dan Malabar ini diperkuatkan lagi dengan temuan batu nisan di Pasai oleh Morquette. Ia mendasarkan kesimpulannya setelah mengamati bentuk batu nisan di Pasai, kawasan utara Sumatera yang bertanggal 17 Dzulhijjah 1831 H/27 September 1428. Batu nisan yang mirip ditemukan di makam Maulana Malik Ibrahim (w.1822/1419) di Gresik, Jawa Timur. Berdasarkan contoh-contoh batu nisan ini ia berkesimpulan, bahwa batu nisan di Cambay, Gujarat, dihasilkan bukan hanya untuk pasar lokal tetapi juga untuk diekspor ke kawasan lain, termasuk Sumatera dan Jawa. Selanjutnya, dengan mengimpor batu nisan dari Gujarat, orang-orang Indonesia juga mengambil Islam dari sana (Azra,1998: 24-25)

Sarjana Belanda lainnya, W.F. Stuterheim menyatakan masuknya agama Islam ke Nusantara pada abad ke-13 Masehi. Pendapat ini didasarkan pada bukti batu nisan sultan pertama dari Kerajaan Samudera Pasai, yakni Malik Al-Saleh pada tahun 1297. Terkait asal wilayah yang mempengaruhi masuknya Islam ke Nusantara adalah Gujarat dengan alasan bahwa Islam disebarkan melalui jalur perdagangan Indonesia - Cambay (India) - Timur Tengah - Eropa. Stuterheim juga memperkuat alasannya bahwa relief batu nisan Sultan Malik Al-Saleh bersifat hinduistis yang mempunyai kesamaan dengan batu nisan di Gujarat (Suryanegara,1998: 76).

Dengan demikian, dari pandangan para ahli di atas, baik Pijnapel, Hurgronje, Moquette, maupun Stutterheim, dapat disimpulkan bahwa Islam masuk ke Indonesia dari Gujarat India pada abad XIII-XIV Masehi melalui jalur perdagangan yang melibatkan orang-orang di Nusantara dengan orang-orang dari Gujarat.

Masih dalam konteks Teori Gujarat, J.C. Van Leur menyatakan bahwa pada tahun 674 M, karena di pantai barat Sumatera telah ditemukan terdapat perkampungan Islam. Dengan pertimbangan bahwa bangsa Arab telah mendirikan perkampungan di Kanton pada abad IV M, dan mulai ramai dibicarakan pada tahun 618 dan 626 masehi. Perkampungan ini disebut-sebut mempraktekkan ajaran Islam seperti yang terdapat di sepanjang jalan perdagangan Asia Tenggara. Van Leur kemudian menyimpulkan bahwa masuknya Islam ke Nusantara bukanlan terjadi pada abad ke-13, melainkan pada Abad ke-7. Abad ke-13 adalah masa perkembangan Islam, dan berikutnya hingga abad ke 16 mengalami perluasan lebih lanjut sebagai akibat perubahan politik di India (Suryanegara, 1998: 76)

Perkembangan Islam pada abad XIII sebagai akibat terjadinya jalur perdagangan, yang tadinya melalui Selat Sunda, berubah melewati selat Malaka. Perubahan mempengaruhi timbulnya pusat perdagangan di Selat Malaka. Perluasan lebih lanjut ditunjang oleh perubahan politik di India, yakni runtuhnya kekuasaan Brahmana yang digantikan kekuatan Mongol (1526 M) dan diikuti jatuhnya kerajaan Vijayanagar (1556). Perubahan politik inilah yang mempengaruhi perkembangan Islam di Nusantara waktu itu (Suryanegara, 1998: 77).

Pandangan Van Leur ini sebenarnya memiliki kesamaan dengan pendapat TW Arnold tentang waktu masuknya Islam ke Indonesia, yaitu pada abad VII. Tetapi, Van Leur tidak dapat melepaskan pandangan bahwa Islam masuk Indonesia dari India, seperti pandangan para ahli dari Belanda sebelumnya. Meskipun demikian, Van Leur sebenarnya mengakui adanya peran bangsa Arab yang

membawa Islam. Leur juga menginformasikan bahwa pada saat itu juga terdapat konteks politik, dimana motivasi para bupati masuk Islam adalah untuk mempertahankan kekuasaanya (Suryanegara, 1998: 77).

Apa yang dikemukakan oleh Van Leur ini memberikan gambaran bahwa sebelumnya Islam telah menjadi agama rakyat yang kemudian disusul oleh para penguasa. Meskipun sebenarnya kajian tentang awal masuknya Islam ke Indonesia semestinya tidak disandarkan pada saat timbulnya kekuasaan politik, tapi perlu juga memperhatikan perkembangan Islam di tengah masyarakat. Bernard Vlekke misalnya, berdasarkan laporan Marcopolo yang pernah singgah di Sumatera pada tahun 1229, digambarkan bahwa situasi di ujung utara Sumatera, daerah Perlak (Aceh), penduduknya telah memeluk agama Islam. Vlekke menandaskan bahwa Perlak adalah satu-satunya daerah Islam di Indonesa waktu itu.

Dari berbagai argumen teori Gujarat di atas, dapat disimpulkan bahwa hasil analisis para ahli kebanyakan bersifat India-Hindisentris, sehingga seluruh perubahan sosial-politik di India mempengaruhi langsung sosial-politik di Indoensia. Teori ini tentunya memiliki kelemahan dan menuai kritik dari para ahli yang lain.

SQ Fatimi, misalnya, menyatakan bahwa argumen yang mengaitkan seluruh batu nisan di Pasai—termasuk batu nisan Malik Al-Saleh dengan batu nisan di Gujarat, perlu diragukan. Menurut penelitiannya, batu nisan Malik Al-Saleh berbeda dengan batu nisan yang terdapat di Gujarat. Batu nisan tersebut justru mirip dengan batu nisan yang terdapat di Bengal. Oleh karenanya, seluruh batu nisan itu pasti didatangkan dari sana. Melalui kerangka berpikir semacam ini, Fatimi kemudian berkesimpulan bahwa Islam masuk ke Indonesia dari Bengal. Namun pendapat ini dipersoalkan berkenaan dengan perbedaan mazhab. Muslim Indonesia bermazhab Syafi'i, sementara muslim di Bengal bermazhab Hanafi (Azra, 1998: 25).

Pengkritik teori Gujarat lain adalah Morisson yang menyatakan bahwa meski batu-batu nisan yang ada di Nusantara diimpor dari Gujarat, bukan berarti Islam berasal dari sana. Morisson mematahkan teori ini dengan data sejarah. Raja Samudera Pasai yang melakukan Islamisasi di Pasai wafat pada tahun 1297. Padahal, Gujarat saat itu masih merupakan kerajaan Hindu, dan baru pada tahun 1298 ditaklukkan oleh penguasa muslim. Menurut Morrison, Islam masuk ke Indonesia pada akhir abad ke-13 dari Corromandel (India Timur) (Azra, 1998: 26).

Pandangan ini nampaknya sejalan dengan T.W. Arnold, yang berargumen bahwa Islam Indonesia berasal dari Coromandel dan Malabar. Hal ini didukung oleh kenyataan bahwa kedua wilayah itu mempunyai kesamaan mazhab, yakni Syafi'i. Tetapi perlu juga dicatat, menurut Arnold, Coromadel dan Malabar, bukan satu-satunya asal Islam dibawa ke Nusantara, tetapi juga Arabia pada awal abad VII M. (Azra, 1998: 26-27.)

Teori kedua tentang masuknya Islam di Indonesia adalah teori Persia. Pembangun teori ini adalah ahli dari Indonesia sendiri, yakni Hoesin Djajadiningrat. Teori ini menitikberatkan pandangannya pada kesamaan kebudayaan masyarakat Indonesia dengan Persia. Pandangan ini agak mirip dengan pandangan Morrison yang melihat persoalan masuknya Islam di Indonesia dari sisi kesamaan mazhab, meski berbeda asal muasalnya.

Kesamaan kebudayaan yang dimaksud dalam teori Persia ini adalah: Pertama, peringatan 10 Muharram atau Asyura sebagai hari peringatan Syi'ah terhadap syahidnya Husain. Peringatan ini ditandai dengan pembuatan bubur Sura. Di Minangkabau, Bulan Muharam dinamakan bulan Hasan-Husein. Di Bengkulu ada tradisi Tabut, dengan mengarak keranda Husein untuk dilemparkan ke sungai atau perairan lainnya. Kedua, ada kesamaan ajaran *wahdatul wujud* Hamzah Fansuri dan Syekh Siti Jenar dengan ajaran sufi Persia, al-Hallaj (w.922 M).

Ketiga, penggunaan istilah Persia dalam tanda bunyi harakat dalam pengajian al-Quran, seperti jabar (Arab: fathah), huruf *sin* tidak bergigi (Arab: bergigi). Keempat, nisan Malik Al-Saleh dan Maulana Malik Ibrahim dipesan dari Gujarat, sama dengan argumen teori Gujarat terkait kemiripan nisan yang ditemukan. Kelima, pengakuan umat Islam Indonesia yang mayoritas bermazhab Syafi'i sama dengan mazhab muslim Malabar. Argumen ini sama dengan argumen Morisson. Pandangan ini agak ambigu karena di satu sisi ia menekankan kesamaan budaya Islam Indonesia dengan Persia, tetapi di sisi lain dalam hal pandangan mazhab ia terhenti sampai di Malabar, tidak sampai ke Mekkah, pusat Mazhab Syafi'i. (Suryanegara, 1998: 91)

Menjawab teori Persia ini, K.H. Saifuddin Zuhri, seorang intelektual Islam dan Mantan Menteri Agama RI, menyatakan sulit menerima pendapat bahwa Islam datang ke Indonesia dari Persia, apalagi bila berpedoman bahwa Islam masuk sejak abad VII, yang berarti pada masa Bani Umayyah. Saat itu tampuk kekuasaan politik dipegang oleh bangsa Arab dan pusat peradaban Islam berkisar di Mekah, Madinah, Damaskus, dan Bagdad. Tidak mungkin Islam Indonesia berasal dari Persia mengingat zaman itu Islam juga baru masuk ke Persia (Suryanegara, 1998: 91.) Dengan demikian, teori Persia ini memiliki beberapa kelemahan, yang akan dijawab oleh teori ketiga, yakni teori Arabia.

Teori ini sebenarnya merupakan koreksi terhadap teori Gujarat dan bantahan terhadap teori Persia. Di antara para ahli yang menganut teori ini adalah T.W. Arnold, Crawfurd, Keijzer, Niemann, De Holander, Naquib Al-Attas, A. Hasymi, dan Hamka. Kedua terakhir adalah ahli dari Indonesia. Arnold menyatakan bahwa para pedagang Arab juga menyebarkan Islam ketika mereka mendominasi perdagangan Barat-Timur sejak abad awal Hijriyah, atau pada abad VII dan VIII Masehi.

Meski tidak terdapat catatan-catatan sejarah, cukup pantas mengasumsikan bahwa mereka terlibat dalam penyebaran Islam di Indonesia. Asumsi ini lebih mungkin bila mempertimbangkan fakta-fakta yang disebutkan sumber China, bahwa pada akhir perempatan ketiga abad VII M seorang pedagang Arab menjadi pemimpin sebuah pemukiman Arab di pesisir Sumatera. Sebagian mereka bahkan melakukan perkawinan dengan masyarakat lokal yang kemudian membentuk komunitas muslim Arab dan lokal. Anggota komunitas itu juga melakukan kegiatan penyebaran Islam.

Argumen Arnold di atas berdasarkan kitab *`Ajaib al-Hind*, yang mengisaratkan adanya eksistensi komunitas muslim di Kerajaan Sriwijaya pada Abad X. Crawfurd juga menyatakan bahwa Islam Indonesia dibawa langsung dari Arabia, meski interaksi penduduk Nusantara dengan muslim di Timur India juga merupakan faktor penting dalam penyebaran Islam di Nusantara. Sementara Keizjer justru memandang bahwa Islam dari Mesir berdasarkan kesamaan mazhab kedua wilayah pada saat itu, yakni Syafi'i. Sedangkan Nieman dan De Hollander memandang Islam datang dari Hadramaut, Yaman, bukan Mesir.

Pembela gigih teori Arabia lain adalah Naquib Al-Attas. Ia menolak temuan epigrafis yang menyamakan batu nisan di Indonesia dengan Gujarat sebagai titik tolak penyebaran Islam di Indonesia. Batu-batu nisan itu diimpor dari Gujarat hanya semata-mata pertimbangan jarak yang lebih dekat dibanding dengan Arabia. Menurut Al-Attas, bukti paling penting yang perlu dikaji dalam membahas kedatangan Islam di Indonesia adalah karakteristik Islam di Nusantara yang ia sebut dengan "teori umum tentang Islamisasi Nusantara" yang didasarkan kepada literatur Nusantara dan pandangan dunia Melayu (Azra, 1998: 28).

Menurut Al-Attas, sebelum abad XVII seluruh literatur Islam yang relevan tidak mencatat satupun penulis dari India. Pengarang-pengarang yang dianggap oleh Barat sebagai India ternyata berasal

dari Arab atau Persia, bahkan apa yang disebut berasal dari Persia ternyata berasal dari Arab, baik dari aspek etnis maupun budaya. Nama-nama dan gelar pembawa Islam pertama ke Nusantara menunjukkan bahwa mereka orang Arab atau Arab-Persia.

Diakui, bahwa setengah mereka datang melalui India, tetapi setengahnya langsung datang dari Arab, Persia, China, Asia Kecil, dan Magrib (Maroko). Meski demikian, yang penting bahwa paham keagamaan mereka adalah paham yang berkembang di Timur Tengah kala itu, bukan India. Sebagai contoh adalah corak huruf, nama gelaran, hari-hari mingguan, cara pelafalan al-Quran yang keseluruhannya menyatakan ciri tegas Arab (Attas, 1990: 53-54)

Argumen ini didukung sejarawan Azyumardi Azra dengan mengemukakan historiografi lokal, meski bercampur mitos dan legenda, seperti Hikayat Raja-Raja Pasai, Sejarah Melayu, dan lain-lain, yang menjelaskan interaksi langsung antara Nusantara dengan Arabia (Azra, 1998: 30). Penggagas Teori Arabia lain adalah Hamka. Dalam pidatonya dalam Dies Natalis Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) ke-8 di Yogyakarta pada tahun 1958, ia juga melakukan koreksi "keras" terhadap Teori Gujarat. Teorinya disebut "Teori Mekah" yang menegaskan bahwa Islam berasal langsung dari Arab, khususnya Mekah.

Teori ini ditegaskannya kembali pada Seminar Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia di Medan, 17-20 Maret 1963. Hamka menolak pandangan yang menyatakan bahwa Islam masuk ke Indonesia pada abad ke 13 dan berasal dari Gujarat. Hamka lebih mendasarkan teorinya pada peranan bangsa Arab dalam penyebaran Islam di Indonesia. Menurutnya, Gujarat hanyalah merupakan tempat singgah, dan Mekah adalah pusat Islam, sedang Mesir sebagai tempat pengambilan ajaran (Suryanegara, 1998: 81-82).

Hamka menekankan pengamatannya kepada masalah mazhab Syafi'i yang istimewa di Mekah dan mempunyai pengaruh besar di Indonesia. Sayangnya, hal ini kurang mendapat perhatian dari para

ahli Barat. Meski sama dengan Schrike yang mendasarkan pada laporan kunjungan Ibnu Batutah ke Sumatera, Hamka lebih tajam lagi terhadap masalah mazhab yang dimuat dalam laporan Ibnu Batutah. Selain itu, Hamka juga menolak anggapan Islam masuk ke Indonesia pada abad XIII. Islam sudah masuk ke Nusantara jauh sebelumnya, yakni sekitar Abad VII. (Suryanegara, 1998: 82)

Pandangan Hamka sejalan dengan Arnold, Van Leur, dan Al-Attas yang menekankan pentingya peranan Arab, meski teori Gujarat tidak mutlak menolak peranan Arab dalam penyebaran Islam di Nusantara. Arnold sendiri telah mencatat bahwa bangsa Arab sejak abad kedua sebelum Masehi telah menguasai perdagangan di Ceylon (Srilangka). Memang tidak dijelaskan lebih lanjut tentang sampainya ke Indonesia. Tetapi, bila dihubungkan dengan kepustakaan Arab kuno yang menyebutkan Al-Hind (India) dan pulau-pulau sebelah timurnya, kemungkinan Indonesia termasuk wilayah dagang orang Arab kala itu.

Berangkat dari keterangan Arnold, tidaklah mengherankan bila pada abad VII, telah terbentuk perkampungan Arab di sebelah barat Sumatera yang disebut pelancong China, seperti disebutkan Arnold dan Van Leur. Hamka juga menolak teori Persia yang mendasarkan diri pada persamaan budaya Indonesia dengan Persia. Tradisi Tabut, misalnya, menurut Hamka, bukan berarti menujukkan bahwa Islam Indonesia bercorak Syi'ah dari Persia, karena Muslim di Indonesia yang bukan Syi'ah umumnya juga menghormati Hasan-Husein, meski bukan berarti Hamka menafikan pengaruh Syi'ah atau Persia di Indonesia, terutama pada bidang tasawuf. (Suryanegara, 1998: 92).

Berdasarkan uraian ketiga teori di atas dapat dilihat segi-segi persamaan dan perbedaan dari masing-masing teori. Teori Gujarat dan Persia memiliki persamaan pandangan mengenai masuknya Islam ke Nusantara yang berasal dari Gujarat. Perbedaannya terletak

pada teori Gujarat dan mempersandingkan dengan ajaran mistik India. Teori Persia juga memandang adanya kesamaan mistik muslim Indonesia dengan ajaran mistik Persia.

Gujarat dipandang sebagai daerah yang dipengaruhi Persia, dan menjadi tempat singgah ajaran Syi'ah ke Indonesia. Dalam hal memandang Gujarat sebagai tempat singgah (transit) bukan pusat, sependapat dengan Teori Arabia/Mekah. Tetapi teori Mekah memandang Gujarat sebagai tempat singgah perjalanan perdagangan laut antara Indonesia dan Timur Tengah, sedangkan ajaran Islam diambilnya dari Mekah atau dari Mesir.

Teori Gujarat tidak melihat peranan bangsa Arab dalam perdagangan ataupun dalam penyebaran Islam ke Indonesia. Teori ini lebih melihat peranan pedagang India yang beragama Islam dari pada bangsa Arab yang membawa ajaran Islam. Oleh karena itu berdasarkan naskah tertua dan laporan Marcopolo, ditetapkan daerah Islam pertama di Nusantara adalah Samudera Pasai, dan waktunya pada abad ke-13. Dalam hal ini teori Persia mempunyai kesamaan pendapat bahwa Islam masuk ke Nusantara pada saat timbulnya kekuasaan politik Islam pada abad 13 di Sumatera dengan pusatnya di Samudera Pasai.

Kebalikannya adalah teori Arabia/Mekah yang tidak dapat menerima abad 13 sebagai awal masuknya Islam ke Indonesia yang didasarkan pada berdirinya kerajaan Islam. Teori Mekah memandang bahwa masuknya Islam ke Nusantara terjadi pada abad ke-7. Dasar argumennya bertolak dari besarnya pengaruh Mazhab Syafi'i di Indonesia. Sekalipun teori Persia juga membicarakan masalah pengaruh mazhab Syafi'i di Indoensia, tetapi hal itu juga dijadikan argumen besarnya pengaruh India atas Indonesia. Pandangan teori Persia dengan melihat mazhab Syafi'i di Indonesia sebagai pengaruh yang berkembang luas di Malabar, kemudian dari Malabar inilah mazhab Syafi'i dibawa oleh pedagang India ke Indonesia.

Mempertimbangkan diskusi di atas mungkin dapat diambil kesimpulan bahwa Islam sudah diperkenalkan dan ada di Indonesia sejak abad ke-7 Masehi, atau abad pertama Hijriah, namun perkembangan yang lebih masif baru terlihat pada abad 12 dan 16. Adapun pembawa dan penyebar yang paling dominan adalah bangsa Arab, baru kemudian orang Persia dan India. Demikian pula asalnya, adalah Arabia yang kemudian dibumbui warna Persia dan India. Penyebaran itu pertama kali dilakukan di pesisir utara Sumatera (Aceh), karena posisi selat Malaka merupakan jalur perdagangan penting dunia, dan kemudian menyebar ke daerah yang lebih timur dan utara, seperti Jawa (1450), Kalimantan (1580), Maluku (1490), Sulawesi (1600), Sulu (1450) dan Filipina Selatan (1480).

2. Aktor Penyebaran Islam

Selain asal dan waktu kedatangan Islam, siapa aktor-aktor penyebar Islam di nusantara juga menjadi pembahasan yang penting. Dari beberapa sumber disebutkan bahwa Islam masuk ke nusantara dibawa setidaknya oleh beberapa aktor, diantaranya adalah para pedagang Arab, para dai dari kalangan sufi, nahkoda Khalifah, dan ulama juru dakwah.

Para pedagang Arab yang berasal dari semenanjung Arabia masuk ke pesisir utara Sumatera (Aceh) pada Abad ke-7 M. Selain berdagang mereka juga menjadi penyebar agama Islam dan melakukan perkawinan dengan wanita setempat. Sekalipun penduduk pribumi belum banyak yang memeluk agama Islam, akan tapi komunitas Muslim pertama telah terbentuk yang terdiri dari orang-orang Arab pendatang dan penduduk lokal, seperti yang didapatkan para pengelana China di pesisir utara Sumatera (Aceh) dan komunitas Islam di wilayah Sriwijaya. Meskipun Islam telah masuk ke wilayah Indonesia sejak abad ke-7, penyebaran Islam baru berjalan secara masif pada abad ke-12 dan 13 M.

Sedikit berbeda dengan perkenalan Islam pertama pada abad ke-7, menurut A. Johns, para penyebar Islam pada abad ke-12 adalah para dai dari kalangan sufi. Mereka inilah yang memainkan peranan penting (*prime mover*) dalam proses penyebaran Islam di nusantara. Faktor utama yang menunjang keberhasilan Islamisasi ini adalah kemampuan para sufi menyajikan kemasan Islam yang atraktif, menekankan aspek-aspek keluwesan ajaran Islam khususnya tasawuf dengan mistisisme setempat. (Azra, 1998: 32-33).

Para sufi di dalam melakukan penyebaran Islam merupakan misi khusus untuk tujuan dakwah. Terutama sejak abad ke-13 setelah Khalifah Abbasiyah mengalami kemunduran setelah serangan Hulagu Khan dari Mongol (sekitar 1258 M), semakin banyak sufi datang dengan menumpang kapal dagang dari Timur Tengah. Mereka mencari wilayah "pengasingan" yang aman dari Mongol. Mereka masuk ke nusantara melalui misi perdagangan, sambil kemudian secara pelan-pelan menyebarkan Islam.

Para guru sufi tersebut dalam berbagai sumber setempat sering dijuluki maulana, sunan atau susuhunan, khatib, datau atau dato, wali, atau syekh. Dari sumber sejarah dapat diketahui adanya kecenderungan kuat bahwa jika raja masuk Islam, maka penyebaran Islam menjadi semakin cepat antara lain karena perintah raja yang telah masuk Islam itu. Di Kerajaan Samudera Pasai, setelah Merah Silu masuk Islam dan bergelar Malik Al-Salih, maka keluarga dan masyarakat setempat mengikutinya. Demikian hal serupa terjadi di Ternate, Sulawesi Selatan, dan Kalimatan Timur.

Sementara dalam catatan A. Hasymi, berdasarkan naskah *Idhar al-Haqq fi Mamlakat Ferlah wal Fasi*, karangan Abu Ishak Al-Makarani Al-Fasi, *Tazkirat Tabaqat Jumu Sultanul Salatin* karya Syaikh Syamsul Bahri Abdullah Al-Asyi, dan *Silsilah Raja-raja Perlak dan Pasai*, menyatakan bahwa Kerajaan Perlak di Aceh, adalah kera-

jaan Islam pertama di nusantara yang didirikan pada tanggal 1 Muharam 225 H (840 M) dengan raja pertamanya Sultan Alaudin Sayyid Maulana Abdil Aziz Syah.

Pada saat itu, tokoh penting yang menyebarkan Islam di Perlak adalah Nakhoda Khalifah. Sekitar abad 9, Nakhoda Khalifah membawa anak buahnya dan mendarat di Perlak menggunakan kapal. Sebuah Angkatan Dakwah beranggotakan 100 orang pimpinan Nakhoda Khalifah yang kebanyakan tokoh Syi'ah Arab, Persia, dan Hindi—termasuk Muhammad bin Ja'far Shadiq—segera bertolak ke timur dan tiba di Bandar Perlak pada waktu Syahir Nuwi menjadi meurah (raja) Negeri Perlak.

Dalam kurun waktu kurang dari setengah abad, raja dan rakyat Perlak secara sukarela mengganti agama mereka dari Hindu-Buddha menjadi Islam. Salah satu anak buah Nakhoda Khalifah kemudian mengawini puteri raja perlak dan melahirkan anak yang bernama Sayid Abdul Aziz yang kemudian memproklamirkan Kerajaan Perlak. Ibu kotanya yang semula bernama Bandar Perlak diubah menjadi Bandar Khalifah sebagi penghargaan terhadap Nakhoda Khalifah (A. Hasymi, 1993: 146-147).

Sementara itu, menurut *Hikayat Raja-raja Pasai* (ditulis 1350 H), seorang ulama bernama Syekh Ismail datang dengan kapal dari Mekah melalui Malabar ke Pasai. Ia berhasil mengislamkan Meurah Silu, penguasa setempat, yang kemudian berganti gelar dengan nama Malik Al-Shalih yang wafat pada tahun 1297 M. Seabad kemudian sekitar tahun 1414 M, menurut *Sejarah Melayu* (ditulis setelah 1500 M), penguasa Malaka juga telah diislamkan oleh Sayyid Abdul Aziz, seorang Arab dari Jeddah. Penguasa yang bernama semula Parameswara itu akhirnya berganti nama dan gelar Sultan Muhamamd Syah.

Historiografi lainnya, *Hikayat Merong Mahawangsa*, (ditulis tahun 1630), seorang dai bernama Syekh Abdullah al-Yamani dari Mekah telah mengislamkan Phra Ong Mahawangsa, penguasa

Kedah, yang kemudian berganti nama menjadi Sultan Muzahffar Syah. Sedangkan, sebuah historiografi dari Aceh yang lain menyebutkan bahwa seorang dai bernama Syekh Jamalul Alam dikirim Sultan Usmani (Ottoman) di Tukri untuk mengislam penduduk Aceh. Riwayat lain menyatakan bahwa Islam diperkenalkan ke kawasan Aceh oleh Syekh Abdullah Arif sekitar abad 11-12 M (Azra, 1998: 29-30).

Riwayat lain, Wan Husein Azmi menyebutkan bahwa dalam dakwah Islam di Nusantara terdapat sekumpulan juru dakwah yang diketuai oleh Abdullah Al-Malik Al-Mubin. Para juru dakwah ini dibagi menurut daerah masing-masing. Syekh Sayid Muhammad Said untuk daerah Campa (Indo-China), Syekh Sayid Ahmad At-Tawawi dan Syekh Sayyid Abdul Wahab ke Kedah (Malaysia), Syekh Sayyid Muhammad Daud ke Pattani (Thailand), Syekh Sayyid Muhamad untuk Ranah Minangkabau (Indonesia), dan Abdullah bin Abdul Malik Al-Mubin untuk daerah Aceh sendiri. Al-Mubin berada di Aceh sekitar tahun 1408-1465 M pada masa pemerintahan Sultan Alaudin Inayat Syah

Tokoh lain yang berperan dalam Islamisasi di pulau Sumatera adalah Said Mahmud Al-Hadramaut. Ia telah berhasil mengislamkan Raja Guru Marsakot dan rakyatnya yang berada wilayah Barus (Sumatera Utara). Sementra itu seorang pelancong Eropa, Mabel Cook Cole, pada tahun 1951 menyatakan bahwa seorang muslim bernama Sulaiman telah sampai di Pulau Nias pada tahun 851 M.

Sedang di Deli, penyebar Islam di sana adalah Imam Shadiq bin Abdullah (w. 27 Juni 1590 M). Makamnya berada di daerah Klumpang, Deli, bekas Kerajaan Haru. Di Sumatera bagian barat dan tengah tokoh penyebar Islam utama adalah Syekh Burhanudin Ulakan, meskipun ada indikasi kuat Islam telah masuk pada abad-abad sebelumnya. Ia adalah orang Minangkabau asli penganut Tarekat Syatariyah. Sewaktu berdagang di Batang Bengkawas,

Burhanudin yang masih bernama Pono beserta orang tuanya bertemu dengan saudagar Gujarat yang bernama Illapai.

Pono dan orang tuanya meninggalkan Budha dan masuk Islam. Karena ditentang sukunya, ia pindah ke Sintuk (Pariaman) pada tahun 1659. Ia pergi ke Aceh berguru kepada Syaikh Abdurrauf Singkil. Selanjutnya ia mendirikan pusat penyebaran Islam di Ulakan yang kemudian dianggap sebagi pusat penyebaran Islam di Sumatera bagian tengah (Mastuki, dkk., 2003).

Sedangkan di Siak (Riau), Sayyid Usman Syahabudin adalah ulama yang alim dan berakhlak yang telah menyiarkan Islam di wilayah Kerajaan Siak. Karena akhlaknya yang mulia, ia dikawinkan dengan putri raja yang bernama Tengku Embung Badariah. Dari perkawian merekalah kemudian menurunkan raja-raja Siak. Pendakwah lain adalah Habib Umar bin Husein As-Saggaf yang diberi gelar Tuan Besar Siak Nama lainnya adalah Maulana Magribi. Ia adalah seorang ulama yang berasal dari Arab, keturunan Imam Ali Zainal Abidin, cicit Nabi Muhammad SAW. (Syamsu, 1999: 18-30).

Seperti disinggung Azra, sejak abad ke-7 sudah terbentuk komunitas Muslim di wilayah Kerajaan Sriwijaya berkat jasa para pedagang Arab sejak masa khilafah Bani Umayyah (661-750 M). Tokoh-tokoh penyiar Islam sesudahnya yang paling penting adalah Adipati Arya Damar, seorang Adipati Majapahit yang memeluk Islam atas ajakan Raden Rahmat—yang kemudian dikenal dengan nama Sunan Ampel—yang mampir di Palembang dari Campa. Ini berarti pengislaman Palembang telah lebih dahulu daripada Minangkabau atau pedalaman Jawa.

Pada masa Sultan Muhammad Mansur, terdapat ulama besar yang bernama Sayyid Jamaluddin Agung yang dikenal dengan julukan Tuan Fakih Jalaludin yang menyebarkan Islam ke wilyah Ogan Komerign Ulu dan Ilir bersama ulama lainnya yang bernama

Sayyid Al-Idrus. Di samping itu ada ulama lain pada zaman Kesultanan Palembang seperti Syekh Abdushamad Al-Falembani.

Sementara mengenai Islamisasi Jawa, sebenarnya hubungan antara pesisir utara Jawa Timur, Jawa Barat, dan Malaka sudah terjalin sebelum Kerajaan Demak muncul. Sampai dengan tahun 1526 hubungan kerajaan Sunda dan Portugis masih terjalin sesuai dengan perjanjian tahun 1522. Dalam perjanjian itu Portugis diizinkan terlibat dalam perdagangan dan mendirikan loji di Sunda Kelapa. Hal ini diperkuat oleh *Carita Purwaka Caruban Nagari* (ditulis Pangeran Arya Cerbon tahun 1720). Artinya, kedatangan Islam di pesisir utara Jawa Barat semasa dengan kedatangan Islam di pesisir Jawa Timur (Tjandrsasmita, 2002: 15)

Sementara itu tokoh sentral penyebaran Islam di Pulau Jawa, para penulis sejarah sepakat menunjuk para ulama yang kemudian dikenal dengan julukan Walisongo (Sembilan Wali). Menurut kebanyakan penulis, yang dimaksud dengan Walisongo adalah Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Bonang, Suana Kudus, Sunan Drajat, Sunan Gunung Jati, Sunan Kalijaga, dan Sunan Muria. Maulana Malik Ibrahim adalah salah satu penyebar Islam pertama di Jawa. Ia dicatat sebagai orang yang mengislamkan pesisir utara Jawa dan bahkan beberapa kali membujuk Raja Wikramawardhana penguasa Majapahit (berkuasa 1386-1429), untuk masuk Islam (Azra, 1998: 30).

Penyebaran Islam di wilayah Majapahit semakin memiliki momentum setelah kedatangan Raden Rahmat, putra seorang Arab dari Campa. Ia digambarkan memiliki peran yang menentukan dalam penyebaran Islam di Pulau Jawa dan dipandang sebagai pemimpin Wali Sanga dengan gelar Sunan Ampel. Di Ampel (Surabaya) dia mendirikan pusat pendidikan Islam (pesantren). Ayahnya bernama Ibrahim Asmoro, tokoh penyebar Islam di Campa (Indo-Cina) yang menikah dengan putri Raja Campa. Makamnya berada di Tuban yang dikenal dengan Sunan Nggesik (Azra, 1998: 30).

Sementara itu putri Raja Campa lainnya, Dwarawati menikah dengan Angkawijaya alias Wikramawardana. Pertama kali ia datang di Gresik disambut seorang ulama Arab yang bernama Syekh Jumadil Kubro. Meski ia gagal membujuk Wikramwardhana masuk Islam, tapi ia diberikan kebebasan untuk menyiarkan Islam dan diberikan kekuasaan di Ampel Denta. Sehingga ia dikenal dengan Sunan Ampel. Wafat dan dimakamkan di Ampel, Surabaya (Syamsu, 1999: 42).

Selanjutnya Sunan Giri alias Raden Paku alias Jaka Samudra, putra Maulana Ishak. Maulana Ishak sendiri adalah seorang Arab yang diutus Raja Pasai untuk mengislamkan Blambangan, Jawa Timur. Alkisah, Maulana Ishak berhasil mempersunting Putri Sekardadu, putri Raja Menak Sembayu. Namun khawatir akan perkembangan Islam yang pesat di Blambangan, Raja Blambangan memerintahkan untuk membunuh Maulana Ishak, tapi ia berhasil menyelamatkan diri. Jasa besar Sunan Giri dalam menyiarkan Islam adalah mengirimkan murid-muridnya untuk menyiarkan Islam ke pelosok Nusantara seperti Madura, Bawean, Kangean, bahkan sampai Ternate. Belaiu wafat dan dimakamkan di Giri, Gresik (Syamsu, 1999: 47-50).

Selanjutnya Jafar Shadiq, yang kemudian dikenal sebagai Sunan Kudus, adalah penyebar Islam di Kudus, Jawa Tengah. Ia adalah putra Sunan Ampel, wafat dan dimakamkan di Kudus. Putra Sunan Ampel yang lain adalah Sunan Bonang yang bernama asli Makhdum Ibrahim. Ia adalah putra Sunan Ampel dengan Nyi Ageng Manila, putri Adipati Tuban. Saudara-saudaranya adalah Nyi Ageng Maloka, Syarifuddin Hasyim (Sunan Drajat), dan seorang putri lagi, istri Sunan Kalijaga. Sunan Bonang wafat tahun 1001 H dan dimakamkan di Tuban.

Sedangkan Sunan Gunung Djati adalah putra seorang anak sultan dari Mesir yang menikah dengan Nyai Larasantang, putri Raja

Siliwangi. Nama aslinya adalah Syarif Hidayatullah. Ia berhasil mengislamkan penduduk Jawa Barat. Ia berhasil pula menaklukkan Sunda Kelapa dan mengusir Portugis dari sana serta menggantinya dengan nama Jayakarta (Jakarta). Ia berhasil mendirikan Kesultanan Banten antara tahun 1521-1524. Tahun 1526 M ia rebut Cirebon dan Sumedang. Tahun 1530 M seluruh Galuh telah memeluk Islam. Hanya tersisa Pakuan, Ibukota Pajajaran, yang menjadi benteng terakhir kerajaan Hindu di Jawa Barat. Keturunannya Sunan Gunung Djati kemudian menjadi sultan di Banten dan Cirebon (Syamsu, 1999: 60-63).

Sunan Kalijaga adalah seorang tokoh Walisongo yang sangat lekat dengan Muslim di Jawa, karena kemampuannya memasukkan pengaruh Islam ke dalam tradisi Jawa. Makamnya berada di Kadilangu, Demak, Jawa Tengah. Mengenai asal usulnya ada beberapa pendapat yang menyatakan bahwa ia juga masih keturunan Arab. Tapi, banyak pula yang menyatakan ia orang Jawa asli. Van Den Berg menyatakan bahwa Sunan Kalijaga adalah keturunan Arab yang silsilahnya sampai kepada Rasulullah.

Penyebaran Islam juga terjadi di Tuban, Jawa Timur. Menurut *Babad Tuban* disebutkan bahwa Aria Teja alias Abdurrahman berhasil mengislamkan Adipati Tuban, Aria Dikara, dan mengawini putrinya. Dari perkawinan ini ia memiliki putra bernama Aria Wilatikta. Menurut catatan Tome Pires, penguasa Tuban pada tahun 1500 M adalah cucu dari peguasa Islam pertama di Tuban. Sunan Kalijaga atau Raden Mas Said adalah putra Aria Wilatikta. Sejarawan lain seperti De Graaf membenarkan bahwa Aria Teja I (Abdurrahman) memiliki silsilah dengan Ibnu Abbas, paman Rasulullah. Sunan Kalijaga mempunyai tiga anak salah satunya adalah Umar Said atau Sunan Muria. Sunan Muria atau Raden Prawoto adalah seorang sufi yang memiliki pesantren di kaki gunung Muria, Jepara Jawa Tengah.

Masih dalam konteks penyiaran Islam di Jawa, Pulau Madura adalah bagian yang ikut masuk dalam penyebaran Islam, terjadi pada

abad ke-15 M. Ulama yang berhasil mengislam Sumenep adalah Sunan Padusan alias Raden Bandoro Diwiryipodho alias Usman Haji. Ia berhasil mengislamkan penguasa Sumenep Pangeran Secodoningrat III pada tahun 1415 Masehi. Sunan Padusan adalah penyebar Islam keturunan Arab yang tinggal di Padusan, kemudian pindah ke Batuputih. Sedang penyiar Islam di Sampang adalah Buyut Syekh, seorang sayyid keturunan Sayyidina Husein, cucu Nabi Muhammad. Di samping itu ada juga Empu Bageno, murid Sunan Kudus. Ia berhasil mengislamkan Raja Arosbaya yang kemudian bergelar Pangeran Islam Onggug.

Sedangkan penyebaran Islam di wilayah Timur Indonesia sudah dikenal sejak sebelum abad ke-14. Hal itu sesuai dengan masa kedatangan para pedagang muslim melalui jalur pelayaran dan perdagangan internasional dari Timur Tengah, India, Samudera Pasai, Malaka, pesisir utara Jawa, terutama Jawa Timur, sampai ke daerah Maluku. Sejak masa Raja Malomateya, raja ke-12 Ternate yang berkuasa tahun 1350-1357 M, Islam telah datang ke Ternate. Raja itu bernama Malomateya yang bersahabat dengan seorang Arab yang memberi petunjuk cara membuat kapal. Namun raja tersebut belum lagi memeluk Islam. Barulah pada masa Raja Gapi Buta (berkuasa tahun 1465-1486 M) di Ternate datang seorang Maulana dari Jawa yang bernama Maulana Husein. Raja Gapi Buta pun beserta rakyatnya masuk Islam. Ia mengganti namanya dengan Sultan Zainal Abidin dan setelah wafat dikenal dengan Raja Marhum.

Menurut catatan Tome Pires, raja Maluku memeluk Islam sekitar tahun 1465 M. Di Tidore ada pula seorang pendakwah dari Arab yang bernama Syekh Mansur yang telah berhasil mengajak Raja Tidore Kolano Ciriliyati untuk memeluk Islam. Kemudian ia berganti nama dan gelar menjadi Sultan Jamaluddin.

Adapun penyiar Islam di daerah Seram adalah Maulana Zainal Abidin dan muridnya, Kapiten Iho Lussy. Penduduk pulau Seram memeluk Islam berkat jasa keduanya, Sementara masuknya Islam di

Maluku Tengah sendiri adalah berkat jasa para pedagang dan penyiar Islam dari Jawa Timur. Menurut sejarah Goa, pada masa Raja Tunipalangga, datanglah seorang nakhoda Bonang yang memimpin pedagang Melayu dari Pahang, Patani, Johor, dan Minangkabau (Tjansasmita, 2002: 15; Saymsu, 1999: 109-111).

Pada masa Raja Tunnijallo (berkuasa 1565-1590) didirikan perkampungan Islam atas izin raja. Adapun raja di Sulawesi yang pertama memeluk Islam adalah Raja Tallo atau Mangkubumi Goa yang bernama I Mallingkaang Daeng Manyonri yang kemudian bergelar Sultan Abdullah Awalul Islam. Setelah itu disusul Raja Goa berikutnya yang bernama I Managarangi Daeng Manrabia yang kemudian bergelar Sultan Alaudin.

Ulama yang berjasa dalam pengislaman Goa-Tallo adalah tiga ulama dari Minangkabau yaitu Katib Tunggal atau Datuk Ri Bandang, Katib Sulung atau Datuk Ri Patimang dan Katib Bungsu atau Datuk Ri Tiro pada tahun 1603 M. Pada tahun yang sama ketiganya juga berhasil mengislam Luwu dan Wajo. Raja Luwu La Patiware Daeng Oarabu memeluk Islam dan bergelar Sultan Muhammad Waliyullah Mudharuddin. Sementara itu Islam masuk ke Sulawesi Tengah dibawa oleh oleh orang-orang Bugis.

Ulama yang berjasa menyebarkan Islam di Sulawesi Tengah adalah Sayid Zein Al-Aydrus serta Syarif Ali yang kawin dengan putri bangsawan Buol. Salah seorang syarif yang bernama Ali Syarif Mansur bersama 40 pengikutnya berangkat ke Manado untuk menyiarkan Islam di sana. Di Palu, pengislaman dilakukan oleh seorang ulama Arab yang bernama Habib Idrus bin Salim Al-Jufri, pendiri madrasah/pesantren Al-Khaerat.

Sedangkan di Boolang Mangondow, Sulawesi Utara, Raja Jacob Manopo (1689-1709) masuk Islam melalui seorang Sayid Husein bin Ahmad bin Jindan dari Sulawesi Selatan. Orang-orang Arab juga punya peran besar dalam menyiarkan Islam di wilayah Kerajaan

Buton. Sebelum masuk Islam pada sekitar abad XI, Raja Buton beragama Hindu-Budha. Tapi, setelah Raja Halu Oleo memeluk Islam, Buton resmi menjadi Kesultanan Islam. Raja Halu Oleo berganti nama dan gelar Sultan Qaimuddin. Para ulama yang berjasa dalam proses Islamisasi ini adalah Syekh Abdul Wahid, Syarif Muhammad, Firuz Muhammad dan Sayid Alwi. Syarif Muhammad dikenal dengan Saidi Raba dan kemudian menjadi menantu Lang Kiri atau Sultan Buton ke-19 yang bergelar Sultan Ahiyuddin Darul Alam yang berkuasa antara tahun 1712-1750 M.

Pada tahun 1550-an Kalimantan bagian selatan juga mulai diislamkan. Menjelang kedatangan Islam di kalangan kerajaan terjadi perebutan kekuasaan antara Pangeran Tumenggung dan Raden Samudera. Raden Samudera meminta bantuan Demak. Demak mengirimkan bantuan dan menyertakan seorang penghulu. Setelah Raden Tumenggung dapat ditundukkan, Raden Samudera memeluk Islam dan berganti nama menjadi Sultan Suryanullah.

Sedang di Tanjung Pura (Kalimantar Barat), Islam diperkenalkan oleh Syekh Husein dan berhasil mengislam Raja Giri Kusuma. Ia kemudian dikawinkan dengan putri Giri Kusuma dan menurunkan raja-raja Tanjung Pura. Ulama lain yang berjasa menyebarkan Islam di Kalimantan Barat adalah Syarif Idrus yang menurunkan raja-raja Kubu, Syarif Husein Al-Gadri yang menurunkan raja-raja Pontianak. Syarif Husein meninggal dan dimakamkan di Mempawah.

Menurut Hikayat Kutai, dua mubalig yang berperan dalam menyebarkan Islam di Kalimantan Timur adalah Datuk Ri Bandang dan Tuan Tunggang Parangan yang sebelumnya telah menyebarkan Islam di Sulawesi Selatan. Setelah Raja Mahkota masuk Islam Datuk Ri Bandang kembali ke Sulawesi Selatan, sedangkan Tuan Tunggang Parangan menetap di Kutai. Peristiwa masuk Islam Raja Kutai dan penyebaran Islam di sekitarnya diperkirakan terjadi pada tahun 1575 (Abdullah (ed.), 1999: 17)

Sementara itu, Islam masuk Nusa Tenggara diperkirakan pada abad ke-16. Sunan Prapen, putra Sunan Giri, adalah tokoh penyebar Islam di Lombok. Dinasti Selaparang adalah yang pertama kali memeluk Islam. Sunan Prapen dalam dakwahnya membawa sejumlah pengiring dan ulama. Diantara mereka ada yang pandai memainkan wayang, yang kemudian menjadi media Islamisasi di Lombok. Disamping itu ada dua ulama lain pada abad ke-17 dalam peran dakwah itu, yaitu Habib Husin bin Umar dan Habib Abdullah Abas, keduanya Arab Hadramaut.

Sedangkan di Sumba, Syarif Abdurrahman Al-Gadri dibuang pada tahun 1836 M ke Sumba lalu menyebarkan Islam di sana. Syekh Abdurrahman dari Benggali menyebarkan Islam di Sumbawa dan Timor. Tokoh lain adalah Pangeran Suryo Mataram, pejuang perang Diponegoro. Setelah ia di buang ke Kupang oleh Belanda, ia aktif menyebarkan Islam di sana. Dan masih ada ulama lain yang ikut berperan dalam penyebaran Islam di Nusa Tenggara.

3. Media Penyebaran Islam

Para penyebar Islam, menyabarkan Islam melalui berbagai media, seperti perdagangan, perkawinan, dan juga politik. Terkadang media penyebaran tersebut berdiri sendiri, tetapi juga bisa secara bersama-sama, dimana disebarkan melalui perdagangan tetapi di saat yang sama juga sekaligus melalui perkawinan. Atau melalui perkawinan yang kemudian memiliki pengaruh hingga ke kekuasaan politik, sehingga islam tersebar secara masif.

Melalui media perdagangan, para pedagang dari berbagai negeri yang jauh, misalnya Arab, Persia, Irak, Gujarat, Benggala, dan lainnya, karena faktor musim yang menentukan waktu pelayaran, terpaksa tinggal di bandar-bandar yang mereka datangi. Mereka diberi tempat oleh penguasa lokal sehingga membentuk komunitasnya yang sering disebut perkampungan Pakojan, yaitu kampung yang khusus untuk pedagang Muslim. Di kota-kota lama, Pakojan

masih dapat disaksikan seperti pada Kota Banten, Semarang, Jakarta dan beberapa kota lainnya (Abdullah (ed.), 1999: 18)

Di samping melakukan perdagangan para pedagang Muslim yang datang di beberapa tempat di Asia Tenggara itu juga menyampaikan ajaran Islam kepada penduduk setempat. Lebih-lebih jika diantara mereka ada yang melakukan perkawinan dengan penduduk lokal setelah terlebih dahulu diislamkan.

Dari komunitas Muslim tersebut, proses penyebaran Islam terjadi melalui perkawinan dengan anggota masyarakat, baik masyarakat kelas biasa ataupun kelas bangsawan. Beberapa faktor yang mendorong terjadinya proses perkawinan antara pendatang muslim dan wanita setempat, antara lain karena Islam tidak membedakan status dan kelas masyarakat. Semua orang memiliki kedudukan yang sama dalam Islam, karena Islam tidak mengenal perbedaan kasta. Bagi kalangan rakyat pribumi, hal ini tentu lebih mudah diterima, lebih-lebih bagi mereka yang beragama Hindu yang mengenal pembedaan status dalam bentuk kasta, hal ini lebih mendorong mereka memeluk Islam (Abdullah (ed.), 1999: 19).

Selain itu, ada pula alasan politik, dimana beberapa penguasa atau raja kecil di daerah pesisir memisahkan diri dari kekuasaan pusat kerajaan untuk memeluk agama Islam karena terjadi perebutan kekuasaan di pusat kerajaan. Dari segi politik dan ekonomi, raja bawahan itu berhasil menjadi penguasa Islam, mereka mendapat kemudahan untuk melakukan ekspor dan impor komoditas yang diperlukan oleh para pedagang muslim untuk keperluan pasar dunia. Contoh situasi dan kondisi semacam itu ialah proses Islamisasi di pesisir utara Jawa, terutama Jawa Timur pada masa Kerajaan Majapahit. Kemunculan Kerajaan Demak serta kerajaan lainnya yang semula di bawah kekuasaan Majapahit adalah salah satu bentuk Islamisasi melalui pemisahan dari kekuasaan pusat Majapahit.

Faktor lain yang menyebabkan perkawinan para pedagang Muslim dengan wanita setempat adalah juga karena faktor kebutuhan biologis. Biasanya para pedagang tidak membawa serta istri dalam muhibahnya. Para pribumi biasanya membiarkan perkawinan anak-anak mereka dengan pendatang muslim karena mereka berpandangan bahwa para pendatang muslim tersebut mempunyai status ekonomi lebih kuat (Abdullah (ed.), 1999: 36-37).

Perkawinan antar pendatang muslim dan wanita bukan muslim dalam sejarah penyebaran Islam di Asia Tenggara memiliki bukti kuat. Tom Pires memberitakan terjadinya perkawinan antara wanita bukan muslim dengan laki-laki muslim di Malaka. Demikian pula antara putri Kerajaan Pasai yang sudah Islam dengan Raja Parameswara, Raja Malaka, sehingga Malaka menjadi Kerajaan Islam.

Dalam *Babad Tanah Jawi* juga diceritakan bagaimana perkawinan Putri Campa dengan Raja Majapahit, Maulana Ishak menikahi putri Sekardadu, anak Raja Blambangan, yang kemudian melahirkan Sunan Giri. Raden Rahmat atau Sunan Ampel dengan Nyai Gede Manila, putri Temenggung Wilwatikta atau Majapahit. Syekh Ngabdurrahman (pedatang Arab) yang mengawini putri adipati Tuban, Raden Ayu Tejo. Dari perkawinan tersebut melahirkan anak yang bernama Syekh Jali. Dalam *Babad Cirebon* juga diceritakan perkawinan Sunan Gunung Djati dengan putri Bupati Kawung Anten, bawahan kerajaan Pajajaran. Dan masih banyak contoh lagi perkawinan yang sama di Sulawesi atau Kalimantan.

Demikianlah proses penyebaran agama Islam berlangsung melalui perkawinan antara pendatang muslim, khususnya para pedagang dan para sufi, dengan wanita setempat atau sebaliknya penguasa non-muslim dengan wanita muslim. Perkawinan semacam itu pada gilirannya membentuk inti masyarakat muslim, yang menjadi titik tolak perkembangan Islam yang semakin lama semakin meluas di kalangan masyarakat setempat.

Pada penjelasan di atas telah dikatakan bahwa disamping para pedagang, para sufi juga diikutsertakan dalam pelayaran dengan tujuan khusus dakwah. Terutama sejak abad ke-13 setelah Khalifah Abbasiyah mengalami kemunduran setelah serangan Hulagu Khan dari Mongol (sekitar 1258 M), semakin banyak sufi datang dengan menumpang kapal dagang dari Timur Tengah.

Para guru sufi tersebut dalam berbagai sumber setempat sering dijuluki maulana, sunan atau susuhunan, khatib, datau atau dato, wali, atau syekh. Dari sumber sejarah dapat diketahui adanya kecenderungan kuat bahwa jika raja masuk Islam, maka penyebaran Islam menjadi semakin cepat antara lain karena perintah raja yang telah masuk Islam itu. Di Kerajaan Samudera Pasai, setelah Merah Silu masuk Islam dan bergelar Malik Al-Salih, maka keluarga dan masyarakat setempat mengikutinya. Demikian hal serupa terjadi di Ternate, Sulawesi Selatan, dan Kalimatan Timur.

Di samping faktor–faktor di atas yang menyebabkan cepatnya Islam diterima masyarakat Nusantara, adalah faktor akomodasi kultural yang diterapkan para pendakwah dalam menyebarkan Islam. Sehingga penyebaran Islam di Nusantara tidak menimbulkan kejutan budaya (*cultural shock*). Karenanya masih didapati tradisi pra-Islam yang masih dipraktikkan masyarakat Nusantara yang telah memeluk Islam. Bahkan budaya-budaya tertentu telah dijadikan media dakwah yang efektif dalam penyebaran Islam.

Di Jawa, para Walisongo menggunakan gamelan dan tembang-tembang sebagai alat dakwah Islam. Sunan Bonang menggunakan bonang (alat musik) dan menciptakan tembang darma yang liriknya berisi petuah-petuah sufistik. Demikian pula Sunan Kudus yang menciptakan gending Maskumambang dan Mijil, Sunan Drajat dengan Pangkur-nya, dan Sunan Muria dengan Sinom dan Kinantinya. Diantara para wali yang paling kreatif menggunakan tradisi lokal dalam dakwahnya adalah Sunan Kalijaga. Ia mengadakan pertunjukan wayang yang penontonnya tidak dipungut biaya tapi cukup

diminta mengucapkan dua kalimat syahadat. Pertunjukan wayang ini mengundang minat masyarakat. Selanjutnya, dalam pertunjukan ini, para wali menyampaikan petuah-petuah keislaman terutama yang yang bersifat sufistik. (Al-Qurthubi, 2003: 112-113; Syamsu, 1999: 54-75).

B. Paham, Corak, dan Institusi Keagamaan Islam Awal

1. Paham Keagamaan Awal

Masuknya Islam di Nusantara, tidak hanya menarik dari sisi asal dan waktu kedatangan, aktor penyebarannya, dan media penyebarannya. Paham keagamaan Islam awal yang tersebar juga menarik untuk didiskusikan. Kebanyakan pakar berpendapat bahwa paham keagamaan yang dianut oleh para penyebar Islam pertama adalah paham Sunni yang menonjolkan aspek-aspek sufistik. Kesimpulan ini diperkuat oleh kenyataan bahwa mayoritas umat Islam di Indonesia bermazhab Syafi'i, salah satu mazhab dari mazhab empat dalam paham keagamaan Sunni.

Meskipun demikian, adanya varian faham Syi'ah dalam paham kegamaan Nusantara juga sulit dibantah. Paham Syi'ah sendiri masuk di Indonesia dibawa oleh penganut Syi'ah Ismailiyah yang bersumber dari Persia yang kemudian tersebar ke pedalaman India sampai perbatasan Bukhara dan Afghanistan, dan akhirnya sampai ke Indonesia. Pengaruh paham Syi'ah di Indonesia dapat dilihat adanya mitos tentang akan datangnya Imam Mahdi dari keturunan Ali bin Abi Thalib.

Secara kultural, di Pariaman, Sumatera Barat dikenal istilah Tabut yang dibuat dari tandu pada setiap 10 Asyura dan mengusungya beramai-ramai sambil menyebut dengan keras-keras "Oyak Osen" (Hasan-Husen, yaitu dua nama cucu Nabi Muhammad dari garis keturunan Ali dan Fatimah. (Hasymi, 1983: 489).

Akan tetapi, tampaknya paham Sunni lebih dominan di Nusantara. Dominasi pengaruh paham Sunni semakin kuat ketika penyebaran ajaran Sunan Bonang telah berpengaruh cukup luas. Ajaran Sunan Bonang ini menggambarkan ajaran Walisongo secara umum karena beberapa alasan. Pertama, Sunan Bonang adalah putera sekaligus murid Raden Rahmat atau Sunan Ampel. Kedua, Sunan Bonang adalah seorang mufti yang diberi gelar "Prabu Hanyakrawati" dan dijuluki "*Selubung ngelmu lan agami*" (Selubung ilmu dan agama). Ketiga, Sunan Bonang adalah seperguruan dengan Sunan Giri, Suana Gunung Djati, yang sama-sama berguru kepada Maulana Ishaq saat menetap di Pasai, Aceh. Keempat, Sunan Bonang adalah guru Sunan Kalijaga ketika pertama kali menuntut ilmu agama Islam (Syamsu, 1999: 36).

Dalam Primbon Wejangan Sunan Bonang, Sunan Bonang menyebut kitab-kitab atau tokoh pengarangnya, antara lain *Ihya Ulumiddin* karya Imam Ghazali, *Talkhisul Minhaj* ringkasan karya Imam al-Nawawi, *Qutul Qulub* karya Abu Talib Al-Makky, Abu Yazid Al-Bustami, Ibn Arabi, Syekh Abdul Qadir Al-Jailani, dan lain sebagainya. Dalam Primbon Sunan Bonang juga terdapat ilmu fikih, tauhid, dan tasawuf yang disusun berdasarkan faham Sunni atau Ahlussunnah wal Jamaah dengan mazhab Syafi'i (Syamsu, 1999: 36-37).

Sunan Bonang mengajarkan paham ketuhanan Sunni yang mengecam paham *wahdatul wujud*, paham manunggaling kawula gusti, dan paham lain yang sejenis dengan itu. Faham tersebut oleh sementara ulama dianggap sesat dan kafir. Tiang agama yang harus dijaga menurut Sunan Bonang adalah tauhid dan ikhtiar. Primbon tersebut ditutup dengan nasehat: "Hendaklah perjalanan lahir batinmu menurut jalan-jalan syariat, cinta, dan meneladani Rasulullah." Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa paham keagamaan yang disebarkan oleh Walisongo adalah Sunni atau

Ahlusunnah wal Jamaah. Karena itu pula, Syekh Siti Jenar yang dianggap menyeleweng dari ajaran Sunni yang ortodok, dihukum oleh para wali. Syekh Siti Jenar sendiri banyak dipengaruhi oleh faham *wahdatul wujud* yang dicetuskan Al-Hallaj, seorang sufi Persia yang hidup pada tahun 857-922 M (Tebba, 2003: 86).

2. Tarekat dan Corak Sufistik Keagamaan Islam Awal

Secara lebih luas, penyebaran Islam sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, juga berkaitan erat dengan para sufi. Unsur tasawuf dapat dilihat misalnya dari tulisan pada beberapa nisan di makam. Konsep Insan Kamil misalnya, dapat dilihat pada makam raja Melayu dan Indonesia yang disebut Batu Aceh. Ayat-ayat al-Quran dan beberapa syair sufi yang terdapat pada beberap nisan itu pada dasarnya mempunyai tema umum, yaitu menekankan: "Hanya Allah yang ada dan Ia menentukan keinginan manusia. "Pada nisan Raja Malik Al-Salih terdapat puisi yang menyatakan: "Dengarlah, sesungguhnya dunia itu fana, dunia tidak abadi. Sesungguhnya dunia itu bagaikan suatu jaring yang dianyam oleh laba-laba" (Abdullah (ed.), 2002: 23).

Bukti di atas menggambarkan bahwa sejak abad ke-13 sampai ke-15 unsur sufi telah masuk di Pasai dan Malaka. Bahkan Sultan Alaudin Riayat Syah (w. 1488 M) disebut-sebut sebagai pengikut sufi. Dalam Sejarah Melayu dan Hikayat Raja-raja Pasai, terdapat gambaran bahwa raja-raja mempunyai perhatian terhadap ajaran Insan Kamil dan mempelajari kitab seperti *Durrul Manzhum* atau *Darrul Mazlum* yang ditulis Maulana Abu Ishak dan dibawa muridnya, Maulana Abu Bakar ke Malaka (Abdullah (ed.), 2002: 23).

Meski tasawuf telah mempunyai pengaruh antara abad 13 sampai dengan abad ke-15, namun baru pada abad ke-16 dan ke-17 ajaran tasawuf berkembang secara jelas di Asia Tenggara. Hal itu dapat diketahui dari hasil karya tasawuf pada abad tersebut. Di Jawa, ditemukan *Kitab Primbon* abad ke-16 dan *Kitab Wejangan Syekh*

Bari dari abad ke-16. Syekh Yusuf Al-Makassari sekembalinya dari Timur Tengah banyak menulis kitab tasawuf, seperti *Zubdatul Asrar*, *Tajul Asrar*, *Mathalibus Salikin*, dan lain sebagainya.

Sementara di Aceh, pada sekitar abad ke-17 muncul tokoh sufi seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani, Nuruddin al-Raniri, dan Abdur Rauf Sinkel. Hamzah Fansuri dan muridnya, Syamsuddin al-Sumatrani adalah penganut tarekat dan pengagum ajaran *wahdatul wujud* Ibn Arabi. Sebaliknya, Nurudin al-Raniri dan Abdur Rauf Singkel adalah penantang *wahdatul wujud.* Martin Van Brunessen, seorang peneliti asal Jerman, menyatakan bahwa Islam yang diajarkan di Asia Tenggara (termasuk Indonesia) sangat diwaranai ajaran dan amalan sufi (Abdullah (ed.), 2002: 23; Mastuki dan El-Saha (ed.), 2003: 160).

Para sejarawan mencatat bahwa corak keagamaan sufistik menjadikan daya tarik sendiri bagi orang-orang di Asia Tenggara sehingga menjadi salah satu faktor proses penyebaran Islam berlangsung cepat. Ajaran-ajaran kosmologis dan metafisis Ibnu Arabi dapat dengan mudah dipadukan dengan ide-ide sufistik India dan pribumi yang dianut masyarakat setempat. Konsep Insan Kamil sangat potensial sebagai basis legitimasi religius para raja.

Di Kesultanan Buton, ajaran sufi juga cukup populer, terutama tentang emanasi ketuhanan melalui tujuh martabat (Martabat Tujuh) dimaknai atas adanya masyarakat yang berjenjang (*stratified*) yang terdiri dari tujuh lapis sosial yang hampir menyerupai kasta (Bruinessen, 1999: 188-189). Corak tasawuf ini masih terus berkembang di Indonesia sampai saat ini, di mana sikap-sikap sufistik dan kegemaran kepada hal-hal yang keramat masih meliputi orang Islam di Indonesia.

Corak ini semakin kental ketika organisasi-organisasi sufi yang biasa disebut tarekat telah memperoleh pengikut yang tersebar di Indonesia. Orang-orang yang baru kembali dari Mekah dan Madinah menyebarkan Tarekat Syattariyyah, sering kali perpaduan antara

Naqsyabandiyah dan Khalwatiyah. Tarekat Rifaiyyah dan Qadiriyah juga sudah tersebar. Sisa-sisa ajarannya dapat ditemukan di Aceh, Minangkabau, Banten, dan Maluku, dengan ciri kekebalan tubuh atau debus. Abdurrauf Sinkel di Sumatera dikenal sebagai penganut Tarekat Syatariyah. Syekh Yusuf Makasar di Makasar juga dikenal sebagai penganut Tarekat Khalwatiyah (Bruinessen, 1999, 197).

Saya menyadari bahwa teori para pedagang sufi sebagaimana telah dikemukakan pada bagian actor penyebaran Islam, tidak dengan serta merta dapat menunjukkan siapa dan kapan, serta tarekat apa yang dibawa oleh para sufi ke Nusantara. Meskipun demikian, momentum yang paling mungkin terjadinya tarekat ini dapat dilacak pada abad ke-18 ketika berbagai tarekat telah memperoleh pengikut yang terbesar luas di Nusantara. Namun demikian perlu dicatat bahwa abad-abad Islamisasi di Asia Tenggara berbarengan dengan masa merebaknya tasawuf abad pertengahan dan pertumbuhan tarekat. Dengan demikian, kalau Islam di Nusantara berkembang secara masif pada abad ke-13 dan 14, kita bisa berasumsi bahwa corak Islam yang berkembang saat itu adalah corak Islam sufistik.

Sebagaimana dicatat Martin Van Bruneissen, terdapat beberapa tokoh sufi yang sangat berpengaruh dalam penyebaran dan perkembangan Islam, diantaranya adalah Abu Hamid al-Ghazali (wafat pada tahun 1111) yang telah menguraikan konsep moderat tasauf akhlaqi, yang dapat diterima kalangan para fuqaha. Ibn Arabi (wafat pada tahun 1240) yang karyanya juga sangat mempengaruhi ajaran hampir semua sufi yang muncul belakangan. Abdul Qadir al-Jailani (wafat pada tahun 1166) yang ajarannya menjadi dasar tarekat Qadiriyah, serta Abu al-Najib al-Sugrawardi yang merupakan pendiri tarekat Sughrawardiyah setahun berikutnya. Najmuddin al-Kubra (wafat pada tahun 1221), seorang sufi Asia Tengah dan pendiri Tarekat Kubrawiyah yang juga sangat berpengaruh terhadap Tarekat Naqsabandiyah pada masa berikutnya. Abu al-Hasan al-Syadzili (wafat pada tahun 1258) sufi Afrika Utara yang mendirikan Tarekat

Syadziliyah Sementara itu Rifa'iyah juga telah mapan sebagai tarekat menjelang tahun 1320. Naqsabandiyah sudah menjadi tarekat yang khas saat pendirinya Baha'uddin Naqsaband (w. 1389) masih hidup, dan Abdullah al-Syatar pendiri Tarekat Syatariyah wafat pada tahun 1428.

Melalui penelusuran syair-syair Hamzan Fansuri, Martin Van Bruneissen juga berkesimpulan bahwa Hamzah Fansuri adalah orang Melayu pengikut Tarekat Qadiriyah. Dengan penemuan ini, maka dapat dipastikan bahwa Tarekat Qadiriyah adalah tarekat pertama yang sampai ke Nusantara. Ada indikasi kuat bahwa tarekat ini bertahan di Aceh setelah Hamzah. Ketika Yusuf Makasari singgah di Aceh dalam perjalanannya dari Sulawesi ke Makkah (sekitar tahun 1645), Yusuf Makasari pun masuk Tarekat Qadiriyah.

Pengaruh tarekat Qadiriyah juga bisa dilihat dari tradisi pembecaan Manaqib Abdul Qadir Jaelani yang sejak lama telah menjadi bagian dari keberagamaan masyarakat Jawa. Hikayat Syeikh yang merupakan terjemahan Manaqib dalam Bahasa Jawa menurut perkiraan Porbatjaraka berasal dari abad ke-17. Selain itu dalam Surat Centini, dikisahkan salah seorang tokohnya, Danadarma, mengaku pernah belajar kepada Syeikh Qadir Jelani di perguruan Gunung Karang Banten. Cerita ini mengindikasikan bahwa "ilmu Syeikh Abdul Qadir Jailani" telah diajarkan di Banten dan Cirebon setidaknya sejak abad ke-17.

Pada abad-abad inilah kita bisa melacak jaringan ulama Haramain dalam diskursus perkembangan tarekat yang melibatkan ulama Nusantara, di samping tentu saja ulama dari berbagai belahan dunia lainnya. Di Haramain sendiri ulama terkemuka pada abad ke-17, Ahmad Qusyasyi dan Ibrahim al-Kurani, merupakan tokoh-tokoh tarekat. Di samping itu ada ciri yang menonjol yang menjadikan jaringan ulama tarekat di Haramain menjadi pangkal titik temu isnad dari berbagai tarekat.

Ciri yang paling mencolok dari tarekat-tarekat pada periode ini adalah bahwa mereka semua ternyata diorganisasi secara longgar, tidak ada batasan-batasan jelas di antara berbagai tarekat yang jumlahnya cukup banyak itu baik dalam doktrin-doktrin mapun praktik-praktik (peribadatan dan upacara) atau "keanggotaan" mereka. Para syeikh dan murid-murid sufi tidak harus setia pada satu tarekat saja; mereka bisa menjadi pemimpin dan murid dari sejumlah tarekat, lebih jauh lagi, mereka dapat berhubungan bukan hanya dengan tarekat-tarekat tertentu yang berasal atau yang kebanyakan berkembang di satu wilayah tertentu dunia Islam, tetapi juga dengan tarekat yang datang dari wilayah-wilayah lain. Kenyataan ini, menunjukkan karakter kosmopolitanisme para ulama tarekat saat itu.

Sebagai contoh Ahmad Qusyasyi merupakan ulama tarekat yang kosmpolit. Ia berafiliasi dengan hampir selusin tarekat yang ada dan berkembang bukan saja di Haramain, tetapi tarekat dari wilayah dunia Islam lainnya. Ia menerima Tarekat Syatariyah, Chistiyah, Firdausiyah, Kubrawiyah, dari Ahmad Al-Synawi atau langsung dari sibghat Allah, syeikh terkemuka Syatariyah.

Selain itu, Ahmad Qusyasyi juga mengambil Tarekat Sughrawardiyah dari sibghat Allah melalui jalur al-Sya'rani. Sedangkan tarekat Qadiriyah dia ambil dari ayahnya, al-Syinawi dan sibghat Allah. Dia juga berafiliasi dengan Tarekat Tayfuriyah, Khalwatiyah, Naqsabandiyah yang kesemuanya diterima dari al-Syinawi dan Sibghat Allah. Sementara Tarekat Syadziliyah dan tarekat Ibn 'Arabi dia terima melalui silsilah al-Sya'rani.

Di antara berbagai tarekat yang diajarkan al-Qusyasyi dan al-Kurani, Syatariyah merupakan tarekat yang lebih disukai murid-murid jawinya. Abdul Ra'uf al-Sinkili yang pernah berguru pada keduanya ditunjuk oleh al-Qusyasyi sebagai khalifah Syatariyah untuk salah satu cabangnya di wilayah Melayu Nusantara. Sementara itu murid al-Qusyasyi yang lain mengajarkan tarekat Qadiriyah.

Yusuf "Tibuku" (Cibogo, Bogor) sebagaimana termuat dalam sebuah naskah di Sulawesi Selatan menurut Martin adalah murid Jawi lain yang selain menyebarkan tarekat Khalwatiyah juga mengajarkan tarekat Qadiriyah di Sulawesi Selatan.

Sedangkan Yusuf Al-Makasari adalah murid al-Qusyasyi dan al-Kurani adalah pengikut sejumlah tarekat dan memperoleh ijazah untuk mengajarkan tarekat Naqsabandiyah, Qadiriyah, Syatariyah, Ba'alawiyah dan Khalwatiyah. Dia memberi silsilah untuk semua tarekat ini. ia juga mengaku pernah menjadi pengikut Tarekat Dasuqiyah, Syadziliyah, Chistiyah, Ahmadiyah, Aydarusiyah, Kubrawiyah. Dari Syeikh Yusuf Makasari inilah berkembang tarekat Khalwatiyah yang dalam kenyataannya adalah gabungan dari berbagai teknik yang diseleksi dari tarekat-tarekat lain. Tarekat Khalwatiyah ini dikembangkan oleh syeikh Yusuf dari Banten dan tersebar melalui muridnya antara lain putranya sendiri Muhammad Djalal.

Mulai abad ke-18 murid-murid Jawi di Haramain sangat tertarik kepada pelajaran yang dikembangkan oleh seorang ulama sufi yang sangat kharismatik, Muhammad Abd al-Karim al-Saman (1718-1775) di Madinah. Al-Saman dibaiat menjadi pengikut berbagai tarekat di samping Tarekat Khalwatiyah (terutama Qadiriyah, Naqsabandiyah, dan Syadziliyah). Al-Saman juga memadukan berbagi unsur dari tarekat tersebut menjadi cabang Tarekat Khalwatiyah yang khas berdiri sendiri yang biasanya disebut Tarekat Samaniyah.

Murid Jawi al-Saman paling terkenal dan barangkali paling berpengaruh adalah Abd al-Shamad al-Palimbani. Al-Palimbani merupakan orang yang dianggap memperkenalkan tarekat Samaniyah di Nusantara. Beberapa ulama asal Palembang lainnya berafiliasi pada tarekat Samaniyah, dan tarekat ini segera mendapat tempat terhormat di Kesultanan Palembang. Dalam beberapa tahun sesudah sesudah wafatnya al-Saman, Sultan Palembang menyediakan dana untuk membangun zawiyah Sammani di Jeddah.

Adapun cabang Tarekat Samaniyah di daerah-daerah lain seperti Kalimantan Selatan, dan Sulawesi Selatan, bukan berasal dari Al-Palimbani. Setelah al-Samman wafat, murid-murid Jawi belajar kepada khalifahnya, shidiq bin Umar Khan. Di antara mereka yang seperguruan dengan al-Palimbani adalah Muhammad Arsyad al-Banjari, Abd al-Wahab Bugis, Abd Rahman al-Batawi, Dawud al-Patani, dan Nafis al-Banjari.

Dari asal murid-murid al-Saman ini bisa dilihat peta penyebaran tarekat ini di daerah lainnya di Nusantara. Nafis al-Banjari diyakini sebagai penyebar tarekat ini di Kalimantan Selatan. Abd al-Wahab Bugis, setelah kembali di Arab, dia menetap di Martapura dengan Muhammad Arsyad yang sudah menjadi menantunya. Di sanalah ia mengembangkan tarekatnya. Sedang penyebar tarekat Samaniyah di Sulawesi menurut Martin adalah murid al-Saman yang lain yaitu Yusuf Bogor. Sementara Abd Rahman al-Batawi adalah penyebar tarekat Samaniyah di Batavia.

Kita juga bisa memastikan perkembangan tarekat di Jawa karena Syeikh Yusuf al-Makasari mengembangkan ajarannya dari Banten sebelum kemudian di buang ke Afrika. Para ahli sejarah tentang Islam mengemukakan bukti-bukti tentang perkembangan organisasi tarekat mulai di sini sejak abad 16. Tarekat Syatariyah misalkan di Jawa dikembangkan oleh salah seorang murid Abd Ra'uf Sinkel yang bernama Abd al-Muhyi di Jawa Barat. Dari Jawa Barat kemudian menyebar ke Jawa Tengah dan Jawa Timur.

Sementara itu Tarekat Qadiriyah di bawa oleh Abd Karim Al-Bantani yang merupakan murid Syeikh Khatib sambas. Dari Khatib Sambas ini pula tarekat dibawa ke berbagai pusat tarekat di Jawa seperti ke Cirebon yang dibawa oleh KH. Tolhah, KH. Hasbullah di Madura. Ketiga-tiganya merupakan khalifah dari Abdul Karim al-Bantani.

Hingga sekarang terdapat pusat-pusat tarekat di Jawa seperti Jombang, Mranggen Demak, Popongan Klaten, pekalongan, Cirebon

dan Tasik Malaya. Tarekat-tarekat di wilayah-wilayah tersebut juga mengalami perubahan melalui penggabungan ajaran-ajaran tarekat yang berlainan. Maka muncullah di wilayah ini tarekat-tarekat gabungan seperti Qadiriyah Naqsabandiyah, Khalidiyah dan lain-lain.

3. Institusi Keagamaan Islam Awal

Penyebaran Islam awal, selain melibatkan aktor dan media, juga melibatkan institusi yang ikut menyebarkan Islam. Institusi awal yang cukup populer adalah pesantren. Setelah islam tersebar ke berbagai wilayah, tahap selanjutnya adalah peningkatan pembelajaran Islam secara lebih mendalam melalui jalur pendidikan, yang kemudian dikenal dengan nama pesantren. Istilah pesantren sendiri berasal dari kata India *shastri*, yang berarti orang yang mengetahui kitab suci (Hindu). Dalam hubungan ini kata Jawa pesantren yang diturunkan dari kata santri dengan dibubuhi awalan pe- dan akhiran -an, memberi makna sebuah pusat pendidikan Islam tradisional atau sebuah pondok untuk para siswa sebagai model sekolah agama di Jawa.

Sejak zaman pra-Islam, di Jawa sudah berkembang desa-desa perdikan dengan tokoh agama yang kharismatis dan keramat. Ketika para penduduk masuk Islam, desa-desa perdikan Islam terbentuk dengan pesantren-pesantren yang ada di dalamnya, dan mereka dibebaskan dari pajak. Istilah yang hampir sama juga sudah ada di daerah lain bahkan mungkin lebih dahulu dari istilah pesantren itu sendiri. Di Aceh, daerah pertama yang mengenal Islam, pesantren disebut dengan dayah atau rangkang, meunasah. Sementara di Minangkabau ada surau. Dalam pesantren para santri melakukan telaah agama, dan di sana pula mereka mendapatkan bermacam-macam pendidikan rohani, mental, dan sedikit banyak pendidikan jasmani (Muchtarom, 1988: 6-7).

Secara historis, pesantren sebagai lembaga pendidikan tempat pengajaran tekstual baru muncul pada akhir abad ke-18, namun sudah terdapat cerita tentang pendirian pesantren pada masa awal Islam, terutama di Jawa. Tokoh yang pertama kali mendirikan pesantren adalah Maulana Malik Ibrahim (w. 1419M). Maulana Malik Ibrahim menggunakan masjid dan pesantren bagi pengajaran ilmu-ilmu agama Islam, yang pada gilirannya melahirkan tokoh-tokoh Walisongo.

Dari situlah kemudian Raden Rahmat atau Sunan Ampel mendirikan pesantren pertama kali di Kembang Kuning, Surabaya pada tahun 1619 M. Selanjutnya ia mendirikan Pesantren Ampel Denta. Pesantren ini semakin lama semakin terkenal dan berpengaruh luas di Jawa Timur. Pada tahap selanjutnya bermunculan pesantren baru seperti Pesantren Sunan Giri di Gresik, Sunan Bonang di Tuban, Sunan Drajat di Paciran, Lamongan, Raden Fatah di Demak (Mastuki dan El-Saha (ed.): 8). Bahkan, tercatat kemudian, murid-murid pesantren Giri sangat berjasa dalam penyebaran Islam di Madura, Kangean, hingga Maluku. Menurut catatan Martin Van Bruinessen, belum ada lembaga semacam pesantren di Kalimantan, Sulawesi, dan Lombok sebelum abad ke-20.

Transmisi ilmu-ilmu keislaman di sana masih sangat informal. Anak-anak dan orang-orang desa belajar membaca dan menghafal al-Quran dari orang-orang kampung yang terlebih dahulu mengusainya. Kalau ada seorang haji atau pedagang Arab yang singgah di desa, dia diminta singgah beberapa hari di sana dan mengajarkan kitab agama Islam. Ulama setempat di beberapa daerah juga memberikan pengajian umum kepada masyarakat di masjid. Murid yang sangat berminat akan mendatanginya untuk belajar dan bahkan tinggal di rumahnya. Murid-murid yang ingin belajar lebih lanjut pergi mondok ke Jawa, atau bila memungkinkan pergi ke Mekah. Itulah situasi yang ada di Jawa dan Sumatera pada abad-abad pertama penyebaran Islam (Bruinessen, 1999: 25).

Di Sulawesi Selatan, masjid sekaligus difungsikan sebagai pesantren untuk pembelajaran agama. Masjid yang didirikan di Kallukobodae (Goa-Talllo) juga berfungsi sebagai pusat pengajian di daerah itu. Ajaran yang diberikan adalah syariat Islam, rukun Islam, rukun iman, hukum perkawinan, warisan, dan upacara hari besar Islam. Sejak pengembangan Islam di Sulawesi Selatan, orang Melayu yang tinggal di Makassar dan sekitarnya mempunyai peranan penting dalam penulisan dan penyalinan kitab-kitab agama Islam dari bahasa Melayu ke Bahasa Makassar. Berbagai lontar yang ditemukan dari bahasa Melayu zaman permulaan Islam di Sulawesi Selatan pada abad ke-17 sampai dengan abad ke-18, merupakan media pembelajaran di pesantren pada masa awal (Abdullah (ed.), 2002: 22).

Sedang sejarah pesantren di Jawa, *Serat Centini* pernah menceritakan adanya sebuah pesantren yang bernama Karang di Banten, yang terletak di sekitar Gunung Karang, Pandeglang, Banten. Salah satu tokohnya adalah Danadarma yang mengaku telah belajar tiga tahun kepada Syekh Abdul Qadir Al-Jailani, tokoh sufi yang wafat di Baghdad. Tokoh utama lainnya adalah Jayengresmi alias Among Raga. Ia belajar di Paguron Karang di bawah bimbingan seorang Arab bernama Syekh Ibrahim bin Abu Bakar yang dikenal dengan julukan Ki Ageng Karang. Selanjutnya Jayengresmi berguru lagi kepada Ki Baji Panutra di desa Wanamarta. Di sini ia menunjukkan pengetahuannya yang sangat mendalam tentang kitab-kitab ortodoks (Abdullah (ed.), 2002: 22).

Dengan demikian, pesantren menjadi pusat penyebaran agama Islam yang efektif di nusantara pada awal penyebaran Islam, bahkan juga pada masa kontemporer Indonesia seperti saat ini. Kesuksesan ini ditunjang oleh posisi penting para kiai, ajengan, tengku, tuan guru, atau tokoh agama lainnya di tengah masyarakat. Mereka bukan hanya dipandang sebagai penasihat di bidang spiritual saja, kiai juga dianggap tokoh karismatik bagi santri dan masyarakat sekitarnya.

Kharisma kiai ini didasarkan kepada kekuatan spiritual dan kemampuan memberi berkah karena kedekatannya dengan alam gaib. Ziarah ke kuburan para kiai dan wali dipandang sebagai bagian integral dari wasilah, keperantaraan spiritual. Mata rantai yang terus bersambung melalui guru-guru terdahulu dan wali sampai dengan nabi, dianggap penting untuk keselamatan dan kedamaian hidup di dunia dan akhirat (Bruinessen, 1999: 20).

C. Nuansa Kebudayaan Syi'ah pada Islam Awal di Indonesia

Dilihat dari perspektif sejarah dan kebudayaan, Islam Indonesia adalah Islam yang beraneka ragam. Keanekaragaman Islam Indonesia itu merupakan konsekuensi dari keanekaragaman asal-usul, pelaku, dan perbedaan model hubungan antara Islam sebagai kebudayaan pendatang dengan kebudayaan lokal. Dalam konteks keanekaragaman Islam Indonesia itu Syi'ah menjadi bagian penting dari sejarah Islam di Indonesia. Fakta-fakta historis dan kultural menunjukkan bahwa Syi'ah sangat kuat mewarnai kehidupan masyarakat Islam Indonesia.

Dalam perspektif sejarah dan kebudayaan, maka fakta-fakta budaya saya letakkan sebagai wadah bagi memori kolektif yang dimiliki umat Islam Indonesia. Sebagai contoh jika para ahli sejarah berkesimpulan bahwa tidak pernah ada Syi'ah di Indonesia sebagai ideologi politik yang hidup dan berkembang di Indonesia, maka saya berpendapat bahwa ada semacam *deep cultures* atau kebudayaan yang terpendam sangat dalam, yang kalau kita gali terus menerus sampai pada kebudayaan terdalam *(deepest deep culture)* maka akan sampai pada pandangan dunia Syi'ah.[2]

[2] Dengan sangat menarik Lau Fong Mak menunjukkan adanya memory kolektif masyarakat Mulsim Melayu (termasuk Indonesia) yang tersimpan dalam fakta budaya seperti nama-nama sebagai bagian dari symbol dalam kebuadayaan umat manusia. Melalui penelitan antropologisnya dengan judul "*Naming an Collective Memory in Malay*

Saya tidak bermaksud untuk menunjukkan kebenaran klaim historis mengenai Islam: apakah yang paling awal datang di Indonesia Sunni atau Syi'ah.[3] Sebagaimana saya menyikapi elemen penting lain yang membawa Islam ke Nusantara, saya juga meletakkan Syi'ah ini hanya sebagai salah satu elemen penting lain yang juga ikut mewarnai perkembangan Islam di Indonesia. Oleh karena itu dalam uraian bab ini saya berusaha secara berimbang menunjukkan teori-teori mengenai kedatangan Islam sebagai titik pijak untuk melihat perkembangan Islam awal di Indonesia.

Kajian tentang Syi'ah di Indonesia, seperti diungkap oleh Azra (1995) telah coba diungkap oleh banyak ahli dan sejarawan, seperti Hamka,[4] Baroroh Baried,[5] M. Yunus Jamil,[6] dan A. Hasymi.[7] Dua yang terakhir, seperti dikatakan Azra, bahkan berargumen bahwa Syi'ah pernah menjadi kekuatan politik yang tangguh di Nusantara pada masa awal Islam. Yunus Jamil dan Hasymi mengatakan bahwa kekuatan politik Sunni dan Syi'ah terlibat dalam pergumulan dan

---

Muslim World " yang dimuat dalam *Taiwan Journal of Antrophology* 2 (2) tahun 2004 Lau Fong Mak menunjukkan bahwa nama-nama dalam royal family sejak abad ke 12 sampai tahun 2002, sesunguhnya menyimpan memory kolektif masyarakat muslim tentang Islam yang dianutnya. Termasuk dalam memory kolektif itu adalah masalah memory Syi'ah dan Sunni yang juga ikut terkandung dalam nama-nama seperti Ali, Hasan, Husaen (untuk Syi'ah) dan Abu Bakar, Umar, Usman (untuk Sunni).

[3] Tendensi semacam ini bisa dlihat pada karya Alwi Shihab (2001), *Islam Sufistik, Islam Awal dan Perkembangannya di Nusantara,* (Bandung, Mizan). Karya Alwi ini dengan tegas menyimpulkan bahwa Islam yang dating ke Nsuantara ini di kembangkan oleh kaum Alawiyin keturunan Muhammad Muhadjir al-Anshari yang bemadzhab Sunni.

[4] Lihat karya HAMKA mengenai hal ini, *Antara Fakta dan Khayal Tuanku Rao*, Jakarta 1974.

[5] Lihat tulisannya, *Shi'a Elements in Malay Literature,* dalam Sartono Kartodirdjo (ed) *Profiles of Malay Culture Historiography Religion and Politics,* Jakarta 1976.

[6] Lihat bukunya, *Tawarikh Raja-Raja Kerajaan Aceh,* Banda Aceh, 1968.

[7] Karyanya yang masih kontroversial adalah: *Syi'ah dan Sunnah Saling Rebut Kekuasaan Sejak Awal Sejarah Islam di Kepulauan Nusantara,* Surabaya, 1983.

pertarungan untuk memperebutkan kekuasaan di Indonesia, terutama pada awal-awal masa penyebaran Islam di kawasan ini.

Menurut mereka, kerajaan Islam yang pertama berdiri di Indonesia waktu itu adalah Kerajaan Peureulak (Peurlak), yang konon didirikan pada 225H/845M. Pendiri kerajaan ini adalah para pelaut dan pedagang muslim asal Persia, Arab, dan Gujarat yang mula-mula datang untuk mengislamkan penduduk setempat. Belakangan, mereka mengangkat seorang Sayyid, bernama Maulana Abd Aziz Syah, keturunan Arab-Quraisy, yang menganut paham politik Syi'ah, sebagai Sultan Peurlak.[8]

Agus Sunyoto, staf Lembaga Penerangan dan Laboratorium Islam (LPII), Surabaya seperti dilaporkan Majalah Prospek (10 November 1991 M), melalui penelitiannya menyimpulkan bahwa Syaikh 'Abd al-Rauf al-Sinkili, salah seorang ulama besar asal Aceh pada abad ke-17 M, juga adalah pengikut dan penggubah sastra Syi'ah. Bahkan menurutnya, hanya seorang saja dari Walisongo di Jawa yang tidak Syi'ah. Juga Nadlatul 'Ulama (NU)—setidaknya secara kultural—adalah Syi'ah, meskipun secara formal adalah Sunni.[9]

Kesimpulan bahwa Syi'ah pernah menjadi bagian penting dari sejarah Islam di Indonesia dikuatkan dari beberapa fakta historis yang menyebut bahwa Syi'ah mewarnai wajah Islam awal Indonesia. Paling tidak, terdapat tiga pendapat tentang kapan awal masuknya paham Islam Syi'ah ke Indonesia:

Pertama, sebagian ahli sejarah berpandangan ia dimulai semenjak Islam diperkenalkan pertama kali ke Indonesia (Nusantara),

[8] Azyumardi Azra, *Syi'ah di Indonesia: Antara Mitos dan Realitas*, dalam Jurnal Ulumul Qur'an, No. 4, Vol. VI, tahun 1995.

[9] Dinukil dari Abdul Hayyie al-Kattani, *Sekilas Tentang Faham Syi'ah,* makalah kajian ilmiah di Mahasiswa Indonesia al-Azhar-Kairo, Juli 1997.

yaitu pada sekitar abad ke-4 Hijriah. Hal ini terbukti dengan banyaknya prasasti dan makam para pendatang muslim yang terletak di kawasan pulau Sumatera pada masa itu yang memiliki unsur Syi'ah.[10]

Kedua, pandangan yang mengatakan bahwa awal masuknya paham Islam Syi'ah ke Indonesia adalah pada masa Dinasti Abbasiyah; atau sekitar abad ke-3 Hijriyah. Pada masa Abbasiyah, para pengikut Syi'ah atau Ahl al-Bait selalu menjadi sasaran target kezaliman dan tekanan yang luar biasa dari para penguasa, yang akhirnya memaksa mereka memilih eksodus ke wilayah-wilayah yang jauh dari jangkauan kekuasaan Abbasiyah tersebut. Di antara mereka adalah para pengikut dan cucu Imam Ali bin Ja'far Shadiq yang merupakan salah seorang dari dua belas Imam Syi'ah.

Dari salah satu cucunya ini, ada yang bernama Ahmad bin Isa bin Muhammad bin Ali bin Imam Ja'far Shadiq yang *laqab*-nya lebih dikenal dengan sebutan "al-Muhajir". Melalui beliau dan keturunannyalah kemudian menetap dan beranak-pinak di Indonesia pada masa awal penyebaran Islam. "Al-Muhajir" beserta para sahabatnya menempati kepulauan Nusantara diperkirakan pada tahun 313 H. Sebelumnya, ia tinggal di Baghdad (Ibu Kota pemerintahan Islam ketika itu). Sebelum sampai ke kepulauan Nusantara, yang waktu itu meliputi (Malaka, Indonesia, dan Philipina) mereka singgah terlebih dahulu di India untuk transit, dan sekaligus juga melakukan dakwah di sana (Azra, 1995: 33-34).

Ketiga, pandangan yang mengatakan bahwa masuknya paham Islam Syi'ah ke Indonesia bertepatan dengan kali pertama masuknya Islam ke wilayah ini; yaitu di saat Rasulullah SAW masih hidup. Sebuah dokumen kuno asal Tiongkok menyebutkan bahwa sekitar tahun 625 M hanya berbeda 15 tahun setelah Rasulullah SAW menerima wahyu pertama, atau sembilan setengah tahun setelah

[10] Sayyid Muhammad Asad Syahab, *As-Syi'atu fi Indunisiya*, Muassatu al-Muammal al-Tsaqafiyyah, tanpa tahun, hal. 32.

Rasulullah SAW berdakwah terang-terangan kepada bangsa Arab, di sebuah pesisir pantai Sumatera sudah ditemukan sebuah perkampungan Arab muslim yang masih berada dalam kekuasaan wilayah Kerajaan Budha, Sriwijaya.

Di perkampungan-perkampungan ini, orang-orang Arab bermukim dan telah melakukan asimilasi dengan penduduk pribumi dengan jalan menikahi perempuan-perempuan lokal secara damai. Mereka kemudian beranak–pinak di sana, dan berkembang menjadi suatu kebudayaan. Dari perkampungan-perkampungan inilah kemudian mulai didirikan tempat-tempat pengajian al-Quran dan pengajaran tentang Islam sebagai cikal bakal madrasah dan pesantren, umumnya juga merupakan tempat beribadah atau masjid (Ridyasmara, 2007).

Penyebaran Islam inilah yang oleh banyak sejarawan dikenal sebagai teori Makkah. Menurut pandangan ini, Islam di Indonesia ini sebenarnya bukan berasal dari para pedagang India (Gujarat) atau yang dikenal sebagai teori Gujarat sebagaimana Snouck Hurgronje membangun teorinya, karena para pedagang yang datang dari India sebenarnya mereka berasal dari Jazirah Arab, kemudian dalam perjalanan melayari lautan menuju Sumatera (Kutaraja atau Banda Aceh sekarang ini), mereka singgah terlebih dulu di India, yang daratannya merupakan sebuah tanjung besar (Tanjung Comorin) yang menjorok ke tengah Samudera Hindia dan nyaris tepat berada di tengah antara Jazirah Arab dengan Sumatera.

Sekalipun pandangan masuknya ajaran Syi'ah pada pendapat terakhir tersebut terlihat sangat lemah, disebabkan karena Syi'ah sebagai sebuah ajaran dan pergerakan masih belum dikenal pada masa itu (pada masa Rasulullah SAW). Namun terkait dengan bukti arkeologi yang ditemukan dan bukti-bukti lainnya di atas, kehadiran Islam sebagai agama baru di Indonesia menjadi tidak mustahil telah ada pada masa nabi masih hidup.

Saya menyadari bahwa sejatinya harus dilakukan studi lebih lanjut terhadap peninggalan-peninggalan sejarah yang berkaitan dengan adanya aktivitas ke-Syi'ah-an di di Indonesia pada masa awal masuknya Islam. Sekalipun warga Indonesia yang keturunan Arab juga cukup banyak, namun tidak dapat kita pastikan bahwa mereka secara otomatis sebagai Syi'ah.

Akan tetapi, apa yang sudah disampaikan oleh sebagian ahli dan sejarawan Indonesia bahwa banyak ulama terdahulu, di antaranya adalah Walisongo merupakan ulama dari kalangan Syi'ah Imamiyah. Di antara mereka adalah Maulana Malik Ibrahim (w. 822 H), Sultan Hasanuddin Banten (w. 961 H), Maulana Hidayatullah (Cirebon), Maulana Zainal Abidin (Demak), Maulana Ainul Yakin (Jawa Timur) dan lain-lain, di mana menurut silsilahnya, semua ulama dan tokoh di atas berasal dari keturunan Ahmad bin Isa bin Muhammad bin Ali bin Imam Ja'far Shadiq bin Imam Muhammad Baqir bin Imam Ali Zainal Abidin bin Imam Hussain bin Ali bin Abi Thalib, RA (Syahab, tt: 42-43).

Kemudian di antara bukti yang menguatkan ke-Syi'ah-an mereka pula, ditemukannya tulisan, terutama di batu nisan yang identik dengan syiar Syi'ah, seperti kalimat-kalimat berikut: *"Allah, Muhammad, Ali"*, atau *"La Ilaaha illa Allah, Muhammad Rasulullah, wa Ali Waliyullah"*, atau *"La Fata illa Ali, wa la Saifa illa Zulfiqar"*. Tulisan Arab ini sering dijumpai dan masih dapat dilihat sampai sekarang pada makam-makam tokoh-tokoh tersebut.

Tulisan-tulisan tersebut merupakan salah satu hal yang menandakan identitas ke-Syi'ah-an, di mana biasanya dapat dilacak dari simbol-simbol kecintaan mereka kepada Ahl al-Bait (keluarga Rasulullah saw.). Di samping nama-nama populer mereka yang berkaitan dengan keluarga nabi dan Imam Ali, seperti Ibrahim, Qasim, Umi Kalsum (atau Kalsum saja), Fatmah (Fatimah), Zainab, Ruqayah, Khadijah, Muhammad, Ali, Hasan, dan Hussain.

Selain itu, dilihat dari beberapa tradisi Islam yang masih hidup hingga sekarang ternyata tampak bahwa banyak tradisi yang bercorak Syi'ah, seperti tradisi 'Asyura berupa takziah, bubur 'Asyura, dan haul. Takziah adalah adegan dramatis massal yang mencerminkan seluruh episode kematian Imam Hussain bin Ali bin Abi Thalib di Karbala, termasuk penyesalan dan kesiapan berkorban.

Di Ternate, ritus/takziah disebut *Badabus*, yang dilakukan dengan cara yang hampir sama, yakni; setelah narasi dilakukan di suatu rumah atau gedung, para hadirin lalu menghujamkan benda tajam semacam gardu ke dadanya secara berulang kali hingga mencapai kondisi ekstase. Ritus ini dilakukan pada 1 Muharram dan/atau pada haul kematian seseorang di hari ke-44. Sedangkan bubur 'Asyura adalah bubur santan berisi berbagai macam bahan seperti sayur, jagung, ikan, telur ayam, kacang-kacangan, dan kentang. Pesan yang terkandung sebenarnya cukup jelas, bubur itu sendiri yang berwarna putih melambangkan kesucian dan kemurnian hari 'Asyura, sementara berbagai bumbu tersebut melambangkan rentetan peristiwa yang terjadi pada hari 10 'Asyura di Karbala itu[11]

Semangat Karbala sebagai cerminan keyakinan Syi'ah juga sangat mencolok pada Wasiat Jihad Kyai Maja Muhammad Al-Jawad:

> *"Den sira para satria nagari mentaram, nagari jawi heng dodotira sumimpen, watak wantune sayyidina ngali, sumimpen kawacaksane sayyidina ngali, sumimpen kawacaksane sayyidina kasan, sumimpen kakendale sayyidina kusen, den seksana hing wanci suro landa bakal den sira sirnaake saka tanah jawa, krana sinurung pangribawaning para satrianing muhammad yaitu ngali, kasan, kusen. Sira padha lumaksananna yudha kairing takbir lan shalawat, yen sira gugur hing bantala, cinandra, guguring sakabate sayyidina kusen hing Nainawa,sira kang wicaksana hing yudha, pinates tampa sesilih Ali*

[11] Lihat www. ternatemanjang.com, dikunjungi 10 Agustus 2011.

Basya" (Babad Perang Dipanegara, karya pujangga Yasadipura II, Surakarta).

Terjemahan: Wahai kalian satria Mataram, negara jawa tersimpan dalam pemahaman kalian. Pada kalian tersimpan Watak prilaku, kebijaksanaan Sayyidina Ali dan Sayyidina Hasan. Tersimpan keberanian Al-Husain, perhatikanlah pada waktu Syuro Belanda akan kalian hilangkan dari tanah jawa, karena terdorong kekuatan para satria Muhammad yaitu Ali, Hasan dan Husain. Berperanglah teriring takbir dan shalawat, jika kalian syahid maka akan tercatat seperti syahid nya para sahabat Al-Husain di nainawa. Engkau yang bijaksana dalam peperangan, pantas mendapat julukan Ali Basya. (Babad Perang Dipanegara, karya pujangga Yasadipura II, Surakarta*)*.

Sampai hari ini orang Jawa merayakan pernikahan dengan membuat pelaminan dengan di kanan kiri dengan janur-janur wadon (*sri*) dan janur lanang (*sadono*). Dalam tradisi Jawa, keduanya adalah simbol pengakuan akan leluhur sang pengantin Jawa yaitu Sri Pertimah (Siti Fatimah al-Zahra) dan Bagindo Sayidina Ngali (Sayidina Ali). Keduanya secara simbolik disebut sebagai Karonsih (dua orang yang saling mencintai).

Para pengkaji sejarah sebagaimana telah diuraikan sebelumnya terbelah ke dalam berbagai pandangan mengenai syi'ah di Nusantara. Namun demikian hampir satu fakta yang tidak bisa ditolak adalah adanya jejak kultural Syi'ah yang sangat dalam mempengaruhi kehidupan Islam Indonesia. Bahkan masih dipraktikkan hingga masa Indonesia kontemporer seperti sekarang ini. Beberapa di antaranya misalnya kita mengenal Syi'ah Kuala di Aceh, bulan Sura di Jawa yang diambil dari kata al-'Asyura (10 Muharram), upacara pembuatan bubur Sura di Jawa, upacara penghormatan terhadap gugurnya Husain di berbagai daerah di Jawa dan Sumatra, dan berbagai kosa kata yang berakhiran huruf "t" seperti jum'at, surat, kuat, rakyat, dan musyawarat. Bila kosakata tersebut dari Arab, maka

pasti bunyinya menjadi jum'ah, surah, kuah, raiyah, dan musyawarah; sebagaimana sekarang ini kita terasa digiring ke kosa kata yang berbau Arab.

Secara historis pun, bila ditelisik lebih jauh, kosa kata yang digunakan oleh pembawa agama Islam di Nusantara, dan khususnya di Pulau Jawa, ternyata yang pertama kali hadir adalah ajaran agama Islam yang berasal dari Persia. Oleh karenanya, ajaran Syi'ah-lah yang berkembang terlebih dahulu di Nusantara ini.

Pengaruh Syi'ah juga tampak dalam berbagai syi'iran kiai di berbagai pondok pesantren. Terasa sekali dalam syi'iran itu adanya pujian kepada Ahl al-Bait. Memang, pengikut Ahl al-bait belum tentu termasuk dalam golongan Syi'ah, lantaran ada kelompok-kelompok yang mengambil jarak dari Syi'ah seperti golongan Alawiyah, namun mazhab Syafi'iyah justru lebih dekat terhadap Ahl al-Bait daripada mazhab Ahl al-Sunnah lainnya.

Tasawuf yang berkembang di Nusantara mula-mula juga lebih dekat ke paham "irfan"-nya Syi'ah daripada tasawuf Ahl al-Sunnah yang lebih menekankan bentuk tasawuf tarekat. Oleh karena itu, paham *wahdat al-wujud* dengan berbagai variasinya justru berkembang pesat pada masyarakat Nusantara sebelum kedatangan paham tasawuf dari Ahl al-Sunnah pada abad ke-17, seperti paham tasawuf Nuruddin Ar Raniri di Aceh.

Proses sinkretisasi antara Islam dengan kebudayaan setempat di Indonesia sudah berlangsung sejak masuknya Islam ke Nusantara. Teori Gujarat menyatakan bahwa pembawa Islam yang pertama kali masuk ke Nusantara adalah pedagang-pedagang yang datang dari Gujarat yang sangat kental dengan budaya Persia. Itu berarti, yang pertama kali masuk ke nusantara adalah Islam versi Persia-Gujarat (Syi'ah). Ajaran pantheisme (kesatuan wujud, union mistik, Manunggal ing Kawula Gusti), di Jawa dan Sumatera merupakan pandangan teologi dan mistisisme (tasawuf falsafi) yang tidak harmonis dengan akidah Asy'ariah, apalagi Islam wahabi yang literal.

Ritus-ritus Tabut di Bengkulu dan Sumatera, juga Gerebek Sura di Yogyakarta dan Ponorogo, adalah situs teologi Syi'ah yang datang dari Gujarat-Persia. Kedatangan para pendakwah Islam dari Saudi Arabia (yang sebelumnya dikenal dengan jazirah atau Hijaz) telah membuka sebuah babak baru benturan antara Islam Gujarat-Persia-Syi'ah dan Islam Arab-wahabi. Agaknya inilah yang bisa dianggap sebagai embrio konflik antara literalisme dan rasionalisme di Indonesia.

Pada masa-masa berikutnya, terhentinya arus kedatangan pedagang dan pendakwah dari Persia telah membuka kesempatan bagi kedatangan para pendakwah Islam dari Arab. Inilah yang menandai berakhirnya pengaruh mazhab Syi'ah di Indonesia. Kini yang tersisa hanyalah situs-situs budaya dan peninggalan sejarahnya.

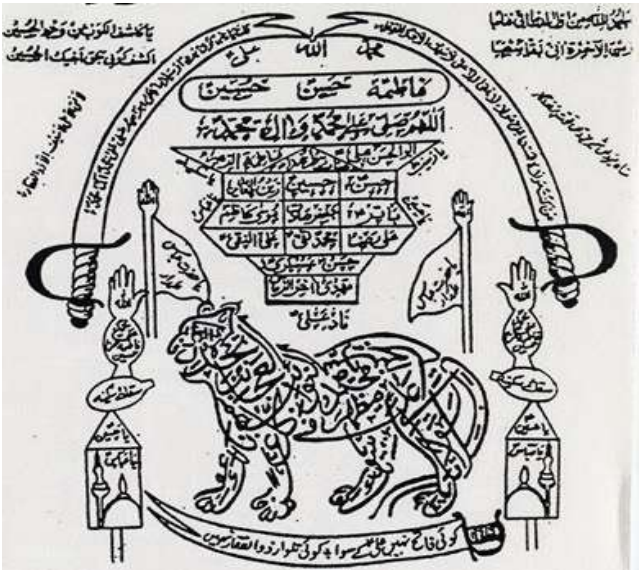
Namun yang perlu diperhatikan, ada dua jenis pendakwah Arab yang tidak bisa dianggap sama, yaitu pendakwah dari Yaman (Hadhramaut) yang membawa Islam mazhab Syafi'i dan pendakwah dari Saudi Arabia yang menyebarkan Islam wahabi atau Salafi. Islam Sunni yang direpresentasi oleh NU di Indonesia adalah himpunan mazhab kalam Abul-Hasan Asy'ari dan empat mazhab fikih serta tasawuf Ghazali, sebagaimana ditegaskan dalam Qanun Asasinya.

Sedangkan Islam Wahabi didirikan Muhammad bin 'Abdul Wahhab (1111 H/1700 M-1206 H/1792 M). Ia sangat terpengaruh oleh tulisan-tulisan seorang ulama besar bermazhab Hanbali bernama Ibnu Taimiyah yang hidup di abad ke 4 M. Untuk menimba ilmu, ia juga mengembara dan belajar di Makkah, Madinah, Baghdad dan Bashra (Irak), Damaskus (Syiria), Iran (termasuk Kota Qum, Iran), Afghanistan dan India. Di Baghdad ia mengawini seorang wanita kaya. Ia mengajar di Bashra selama 4 tahun. Tatkala pulang ke kampung halamannya ia menulis kitabnya, *Kitâbut Tauhîd*, yang kemudian menjadi rujukan para pengikutnya. Para pengikutnya kemudian menamakan diri kaum Al-Muwahhidûn. Mereka kemudian pindah ke 'Uyaynah.

Uraian berikut ini akan mendeskripsikan secara lebih luas mengenai jejak-jejak kultural Syi'ah yang tersebar di berbagai wilayah di Nusantara, yang sebagian juga masih bisa dijumpai pada masa Indonesia kontemporer saat ini.

1. Jejak Kultural Syi'ah di Aceh

Dalam sebuah artikel yang dipublikasikan secara luas lewat website, Dr. Hasballah M Saad memulainya dengan sebuah pertanyaan adakah pemeluk Syi'ah di Aceh? Pertanyaan ini yang selalu muncul ketika peminat kajian Islam berdebat mengenai Syi'ah di Indonesia. Tidak bisa dipungkiri bahwa meski sulit untuk menghitung statistik jumlah penganut Syi'ah di berbagai daerah di Indonesia, namun yang pasti adalah adanya jejak kultural yang sangat luas di berbagai daerah nusantara. Di Aceh sebagaimana diungkapkan Hasballah banyak sekali simbol-simbol "Syi'ah" yang bisa ditemukan, dan sangat menonjol di kehidupan sehari hari masyarakat Aceh, seperti misalnya lambang dan bendera Kesultanan Aceh sebagaimana terlihat pada gambar 1.



Gambar. 1
Bendera Kesultanan Aceh berisi syair puji-pujian terhadap Nabi Muhammad SAW dan Ali bin Abi Thalib
Sumber: Hasballah M. Saad

Pada masa mula kedatangan Islam ke Aceh, para pemimpin Aceh dikenal dengan sebutan *Shir*, seperti Shir Poli, Shir Nuwi, Shir Duli. Dalam hikayat-hikayat Aceh lama, gelar Shir sering pula disebut Syahir. Misalnya, Shir Nuwi dibaca Syahir Nuwi, Shir Poli dibaca Syahir Poli, dst. Kata Syahir ini lebih kurang setara dengan kata Ampon Tuwanku dalam tradisi melayu di Malaysia. Asal kata *Shir*, datangnya dari keluarga bangsawan di kawasan Persia dan sekitanya. Maka putri Raja Persia yang setelah negerinya ditaklukkan Umar Ibnul-Khatab, ditawan dan dibawa ke Madinah, mulanya bernama Shir Banu. Setelah dibebaskan oleh Ali bin Abi Thaleb, Shir Banu menikah dengan putra Ali bernama Husein.

Sementara dua saudara Shir Banu lainnya menjadi menantu Abubakar dan menantu Umar Ibnul Khattab. Belakangan diketahui bahwa nama menantu Ali itu berubah menjadi Syahira Banu, dan dalam lafal di Hikayat Hasan Husein, nama itu dipanggil Syari Banon, yang menjadi istri Sayyidina Husen bin Ali. Husen syahid dibunuh Yazid bin Muawiyah di Karbala pada 10 Muharam. Shir Banu atau Syari Banon menjanda sambil membesarkan anaknya Ali Zainal Abidin, yang sering dipanggil Imam as-Sajad, karena selalu suka bersujud (shalat).

Dalam hikayat Hasan Husen, nama Syari Banon disebut berulang ulang karena beliau ini mendampingi suami dengan sangat setianya, hingga ke kemah terakhir di Karbala, mengantar Husen menuju kesyahidan. Banon bersama putra kesayangannya Ali Zainal Abidin yang masih sangat belia, menyaksikan sendiri tragedi yang jadi sejarah hitam umat Islam, karena darah titisan Rasulullah saw. tumpah di bumi Kuffah oleh tangan orang yang mengatasnamakan dirinya khalifah kaum muslimin. Peristiwa Karbala ini, di Aceh diperingati dengan khanduri 'Asyura secara turun temurun. Adakalanya diiringi dengan membaca hikayat Hasan Husen, dan para wanita Aceh mempersiapkan penganan sebagai *khanduri keu pangulee*. Acapkali pula, para pendengar hikayat ini mencucurkan air mata, tatkala cerita sampai kepada pembantaian anak cucu Rasulullah SAW itu.

Rafli, penyanyi Aceh kontemporer mendendangkan peristiwa itu dengan lirik:

> //"Lheuh syahid Hasan ji prang lom Husen/ Ji neuk poh bandum cuco Sayyidina/ Dum na pasukan bandum di yue tron/ Lengkap ban ban dum alat senjata"// (Dah syahid Hasan, Husen pun digempur/ Nak dihabisi cucu Sayyidina (Rasulullah)/ Seluruh pasukan disuruh turun/ Lengkap semua dengan senjata.)

Semangat mencintai Ahlul Bait (keluarga Rasulullah SAW) itu muncul pula di Aceh dalam bentuk tari tarian. Di antaranya yang terkenal adalah Saman Aceh. Ragam gerak, lirik lagu dan ratoh dipenuhi simbol-simbol Karbala. *"Tumbok Tumbok Droe"*(memukul-mukul dada sendiri) dilakukan oleh para pemain Saman Aceh (juga dalam seudati) sebagai symbol penyesalan Karbala. Seluruh gerak tari Saman itu diilhami oleh kepedihan, penyesalan, dan ratap tangis atas syahidnya Sayyidina Husen, yang terperangkap oleh tipu daya penduduk Kuffah yang mendukung Yazid bin Muawiyah.

Di Iran, dan beberapa kawasan sekitar benua Persia itu, amat lazim dijumpai perempuan dan laki-laki memukul-mukul dada hingga ada yang berdarah untuk mengenang peristiwa Karbala di hari Asyura, setiap tahunnya. Dalam naskah hikayat Muhammad Nafiah, yang mengisahkan peran adik laki -aki Hasen bin Ali dari lain ibu, yang menuntut bela atas syahidnya Husen di Karbala, jelas sekali dilukiskan bagaimana pengikut Yazid "dikafirkan" oleh sang penulis hikayat itu. Tatkala Muhammad Nafiah ingin mengeksekusi mati seseorang perempuan hamil yang masih hidup, sementara yang lain sudah dibunuh semua, maka turunlah suara dari manyang (langit):

> //"Sep ka wahe Muhammad Nafiah, bek le tapoh kaphe ulu/ Bah tinggai keu bijeh, agar uroe dudoe mangat na asoe neuraka"// ("Cukup sudah wahai Muhammad Nafiah, jangan lagi dibunuh kafir hamil itu/ agar dia beranak pinak lagi untuk isi nereka kelak")

Karena Muhammad Nafiah ingin mengabaikan perintah penghentian pembantaian itu, maka tiba-tiba dia dan kudanya diperangkap oleh kekuatan ghaib. Lalu terkurunglah dia bersama kudanya dalam sebuah gua batu.

> //*Muhammad Nafiah lam guha bate/ Sinan meu teuentee dua ngen guda*// (Muhammad Nafiah dalam gua batu/ Terkurung disitu bersama kudanya).

Dalam bagian lain, dikisahkan bahwa pada suatu hari, ketika Muhammad Nafiah masih kecil, Ali bin Abi Thalib membawa pulang ke Madinah anak laki lakinya itu dan duduk-duduk bercengkerama bersama Rasul dan dua kakaknya lain ibu, Hasan dan Husen. Rasulullah saw. mendudukkan Hasan dan Husen di pangkuan sebelah kiri, sementara Muhammad Nafiah duduk di atas paha kanan Rasulullah. Tatkala Fatimah, ibunnya Hasan dan Husen melintas, dia bermasam muka karena melihat justru putra Ali yang bukan berasal dari rahim Fatimah mendapat tempat di sebelah kanan Rasulullah, sementara putra putranya, Hasan dan Husen duduk di paha kiri Rasul.

Rasul memandang wajah masam Fatimah az-Zahra, putri kesayangannya itu. Lalu Rasul memanggil Fatimah, dan bersabda:

> "Wahai anakku, janganlah bermasam muka. Yang ini (sambil menunjuk Hasan dan Husen), akan menemui ajal kelak ketika kita sudah tiada, karena dibunuh orang. Yang inilah, sambil menunjuk Muhammad Nafiah, yang akan menuntut bela atas kematian kedua mereka ini, maksudnya Hasan dan Husen. Jibrail telah menyampaikan hal itu kepedaku wahai Fatimah".

Mendengar ucapan Rasul waktu itu, barulah wajah Fatimah kembali berseri seperti sediakala. Ada pesan Jibrail kepada Rasulullah atas peristiwa yang bakal terjadi atas anak cucunya setelah Rasul dan Fatimah tiada kelak. Begitu mulianya kedudukan Muhammad Nafiah, putra Ali dari istri lain, (mungkin hasil perkawinan mut'ah dalam peperangan yang lama).

Hikayat itu telah menjadi bacaan sehari hari kaum muslimin di Aceh. Dalam tradisi Aceh, hikayat berbentuk hiburan yang selalu mengandung pesan, nasihat, sumber pengetahuan, sejarah serta agama. Hikayat Hasan Husen, Nubuwat Nabi, Fatimah Wafat, Muhammad Nafiah dll. merupakan bacaan rakyat yang utama

disamping hikayat-hikayat lain seperti Putroe Gumbak Meuh, Peurakoison, Nun Farisi, Indra Budiman, Indra Bangsawan, Baya Siribee, dll. Kala itu memang belum ada novel Laskar Pelangi, atau Sang Pemimpi, atau Ayat-Ayat Cinta dsb. Sinetron pun belum dikenal oleh masyarakat Aceh lama. Hikayat lah yang menjadi referensi perilaku, sumber nasehat, dan pengetahuan sejarah bagi masyarakat luas.

Di kawasan pantai barat Aceh, termasuk utamanya Aceh Selatan, berkembang kesenian tradisional "Pho" Tari pho dimainkan oleh sejumlah anak-anak gadis remaja, dengan mendendangkan syair penuh nuansa sendu, seumpama orang meratapi kematian. Dalam format khusus, gadis remaja menyusun format berkeliling melingkar, dan meratapi sesuatu, bagaikan meratapi kematian. Ingatlah bagaimana masyarakat Aceh memperingati "Asyura" dengan nyanyian dan hikayat Hasan Husen, semua dilantunkan dalam irama pilu penuh duka lara.

Simak pula, kisah yang selalu dilantunkan pada bulan Muharram (bulan dimana syahidnya Sayyidina Husen di Karbala):

> //*"Bak siploh uroe buleueun Muharram/ Kesudahan Husen Jamaloe (Jamalul/ Peu na mudah ta khanduri / Po Tallah bri pahla dudoe"*// ("Sepuluh hari bulan Muharram/ Kesudahan Husen Jamalul/ Jika ada kemudahan agar ber khanduri/ Allah memberi pahla nantinya")

Bagaimana jika disimak praktik ritual ibadah wajib seperti shalat lima waktu, puasa, zakat dan haji? Pada umumnya orang Aceh mengikuti praktik ibadah Madzhab Sunni, sebagaimana lazimnya masyarakat muslim lain di Indonesia. Akan tetapi, bacaan shalawat kepada Nabi dan keluarganya, selalu diucapkan dengan menambahkan kata Sayyidina di depan nama Muhammad dan Ibrahim. *"Allahumma shalli ala Sayyidina Muhammad, wa 'ala ali Sayyidina Mu-*

hammad, kama shallaita ala Sayyidina Ibrahim, wa ala ali Sayyina Ibrahim …" Hal ini amat ditentang oleh paham Wahabi yang sangat anti terhadap praktik ibadah seperti memuja nama Rasul itu dengan meletakkan nama Sayyidina di depan nama-nama mereka.

Jika dilihat dari jejak-jejak kulturalnya, masyarakat Islam di Aceh sebenarnya pencinta Ahlul Bait yang sangat setia, meskipun mereka tidak pernah mengaku sebagai pengikut Syi'ah. Akan tetapi bukankah pada masa tertentu dalam sejarah Islam, kaum Syi'ah memperkenalkan istilah *taqiyah* (bersembunyi) dan dari itu lahirlah ungkapan, bahwa orang yang mengaku dirinya Syi'ah bukanlah Syi'ah lagi". Pertanyaannya kemudian adalah apakah ini dapat dijadikan dasar untuk menyebut masyarakat muslim di Aceh baik keturunan Sayyed, atau orang biasa dapat disebut pengukut Syi'ah? Untuk memastikan ini jelas diperlukan penelitian lebih dalam.

2. Jejak Kultural Syi'ah di Sumatera Barat

Jejak kultural juga dijumpai pada wilayah Sumatera Barat. Misalnya di Padang Pariaman dan Bengkulu, Sumatra Barat, jejak kultural Syi'ah dapat dilihat pada upacara Hoyak Tabuik (Tabut) atau Hoyak Husain. Upacara Hoyak Tabuik adalah upacara mengarak usungan (tabut) yang dilambangkan sebagai keranda jenazah Imam Husain yang gugur di Padang Karbala. Upacara ini dilaksanakan mulai dari hari pertama Muharram hingga hari ke Sepuluh. Ritualnya memiliki kemiripan dengan yang dilakukan masyarakat Syi'ah di berbagai negara. Bahkan istilah-istilah yang digunakan dalam acar ini juga sama, seperti matam, panja, dan sebagainya. Terdapat keyakinan pada sebagian masyarakat Padang Pariaman dan Bengkulu, jika tidak melakukan ritual ini mereka akan mendapat kualat.

Tidak ada catatan pasti kapan ritual ini mulai masuk ke kedua kota di Sumatara Barat itu. Sebagian mengkaitkannya dengan Syeikh Burhanuddin, pembawa Islam ke Minangkabau pada abad ke-16 M,

yang kuburannya hingga kini banyak diziarahi orang. Tapi menurut sebagian ahli, ritual Tabut baru dimulai pada pertengahan abad ke-19, yaitu ketika sejumlah masyarakat keturunan India yang bermazhab Syi'ah menyelenggarakan upacara Tabut saat Inggris berkuasa di Bengkulu, kemudian dari situ merambat ke Pariaman bahkan ke Pidie, Aceh.

Para keturunan India ini disebut kaum Sipai atau Sipahi (Bahasa Persia/Urdu yang berarti laskar). Hoyak Tabuik dimulai dari tanggal 1 Muharram, yaitu dengan mengambil lumpur dari sungai di tengah malam. Para pengambil lumpur harus berpakaian putih. Lumpur dikumpulkan ke dalam periuk yang ditutup kain putih, kemudian dibawa ke sebuah tempat yang disebut Daraga, yang besamya berukuran 3x3 meter, yang juga ditutup kain putih.

Ritual pengambilan lumpur melambangkan pengumpulan bagian-bagian tubuh Imam Husain yang terpotong. Daraga melambangkan makam suci Imam Husain, sedangkan kain putih adalah perlambang kesucian Imam Husain. Pada tangga15 Muharram mereka menebang batang pisang dengan pedang yang sangat tajam. Batang pisang itu harus tumbang sekali tebas. Penebangan batang pisang ini melambangkan kehebatan putra Imam Husain, Qasim, yang bertempur bersenjatakan pedang di tanah Karbala.

Pada tanggal 7 Muharram, persis di tengah hari, panja atau potongan jari-jari Imam Husain yang sudah dibuat sebelumnya dibawa ke jalan-jalan dalam sebuah belanga bersama dengan Daraga. Biasanya orang menangis penuh kesedihan karena teringat tragedi Karbala yang mengenaskan.

Pada hari kesembilan Muharram serban atau penutup kepala wama putih yang melambangkan serban Imam Husain diarak jalan-jalan untuk menunjukkan betapa hebatnya Imam Husain dalam membela Islam. Dan pada tanggal 10 Muharram ritual Tabuik mencapai puncaknya. Di pagi hari Tabut yang sudah dipersiapkan sebelumnya, Daraga, Panja dan Serban, diarak keliling kota dalam suatu

pawai besar yang disaksikan oleh ribuan bahkan puluhan ribu penonton yang datang dari berbagai penjuru. Orang-orang pun berkabung dan berteriak Hoyak Tabuik, Hoyak Husain. Sore hari menjelang matahari terbenam saat arak-arakan selesai, semua benda-benda di atas diarak ke laut kemudian dibuang di tengah laut, lalu mereka pulang sambil melantunkan Ali Bidaya... Ali Bidaya, Ya Ali, Ya Ali, dan Ya Husain

Di Sumatera juga terdapat tradisi membuat Kanji Asyura atau Bubur Suro[12] yang dibuat dalam dua wama, merah dan putih, mempunyai makna darah dan kesucian. Merah melambangkan darah Imam Husain dan keluarganya yang tumpah di Karbala. Merah juga melambangkan keberanian pasukan Karbala melawan penguasa zalim. Sementara putih melambangkan kesucian diri dan perjuangan Imam Husain melawan kezaliman. Biasanya Bubur Suro atau Kanji Asyura ini diberikan kepada sanak keluarga, kerabat, fakir miskin, terutama anak-anak, atau bahkan dibawa ke masjid dan balai desa untuk disantap bersama sebagai lambang kasih sayang kepada keluarga Imam Husain yang menderita karena ditinggal pengayom-pengayom mereka.

3. Jejak Syi'ah di Ternate

Pada wilayah Maluku, dimana Ternate sebagai sentrumnya, baru menjadi bagian dalam jaringan perdagangan Malaka pada abad ke-15. Cengkeh dan pala merupakan komoditas yang diincar para pedagang Jawa, Melayu, Arab, China, dan Persia untuk dijual di Pasar Malaka, Jawa, atau dilego langsung ke pasar Timur Tengah dan Laut Tengah. Fenomena ini kemudian menimbulkan spekulasi

[12] Kanji Asyura dan Bubur Suro sebenarnya memiliki sedikit perbedaan, tetapi memiliki makna yang sama. Kanji Asyura dibuat dari beras, santan, gula, kelapa, buah-buahan, pepaya, delima, pisang, dan ubi jalar. Sedangkan Bubur Suro adalah makanan yang dibuat dari bahan-bahan antara lain kacang polong, beras, jagung dan santan. Ada pula yang menaruh kelapa parut.

para sejarawan bahwa Islam mulai masuk ke Ternate pada abad ke-15, saat kejayaan Malaka mencapai puncaknya.

Antonio Galvao (1536-1539), Kapten Benteng Portugis di Ternate, mencatat bahwa Ternate memeluk Islam yang disebarkan dari Malaka pada 1460 M, mengingat terdapat jalur perdagangan melalui utara, yaitu jalur Ternate-Sulawesi Utara-Sulu-Brunei-Malaka. Di sini Galvao memperoleh keterangan langsung dari masyarakat Ternate sendiri. Sementara Rijali, pencatat peristiwa pada awal zaman Maluku yang hidup di Ambon pada awal abad ke-17, menyusun sebuah dokumen dalam Bahasa Arab berdasarkan kisah-kisah tradisional.

Pada mulanya (sekitar abad ke-13), demikian Rijali menuliskan, Ternate dihuni orang-orang dari Jailolo (Halmahera Utara). Selama 250 tahun berikutnya, Suku Molematiti kemudian mendiami Ternate, dan dinasti dari 20 penguasa berikutnya, memimpin transformasi bertahap penduduk Ternate menjadi pengikut Nabi Muhammad SAW.

Kemajuan besar pertama terjadi pada masa kekuasaaan Raja Gapi Baguna (1432-1465 M), yang mengundang saudagar China, Arab, dan Jawa untuk menetap di Ternate dan memanfaatkan pengetahuan serta keterampilan mereka yang unggul. Ia lalu terpesona oleh seorang saudagar Muslim dari Jawa, Maulana Husein, yang kemudian membimbingnya bersama pejabat Istana lain, masuk Islam.

Menurut Cesar Adib Majul, Islam masuk ke Ternate pada tahun 1478 M, yakni berbarengan dengan jatuhnya Kerajaan Majapahit. Selanjutnya ia mengatakan bahwa Islam dibawa para muballigh dari Jawa. Dari keterangan di atas terlihat ada perbedaan pendapat mengenai asal-usul masuknya Islam ke Ternate. Galvao mengatakan, Islam yang masuk ke sana berasal dari Malaka. Sementara Rijali dan Cesar berpendapat dari Jawa. Namun periode masuknya kurang lebih sama, yaitu paro pertama abad VX.

Namun, Naidah dalam Sejarah Ternate-nya menyatakan, kawasan ini telah masuk Islam sejak abad ke-13 M. Pembawanya adalah Ja'far Shodiq yang tiba di Ternate dari Jawa pada Senin, 6 Muharram 643 H / 1250 M. Ja'far Shadiq yang nasabnya dihubungkan dengan Imam Ali bin Abi Thalib, kawin dengan putri setempat bernama Nur Sifa. Sebelumnya, Ja'far Shadiq pernah kawin di Jawa dan memperoleh 10 anak. Dari perkawinan dengan Nur Sifa, ia memperoleh empat putra dan empat putri. Salah satu putranya, Mansur Malamo, di tetapkan sebagai raja pertama Ternate, setelah berhasil mempersatukan empat kelompok masyarakat Ternate yang suka berperang. Raja pertama ini memerintah sejak 1257-1277 M. Tiga putra lainnya berkuasa di Pulau Tidore, Bacan, dan Jailolo.

Laporan Naidah ini terbilang menarik, lantaran ia mempresentasikan Ja'far Shadiq, Muharram, dan 'Ali bin Ali Thalib, yang kesemuanya merupakan bagian dari simbolisasi Syi'ah. Namun ini pun harus di pandang secara kritis berdasarkan kenyataan berikut. Pertama, laporannya tidak bersumber dari bahan tertulis atau didukung hipotesis yang logis. Kedua, ia bekerja sebagai pejabat Istana Ternate yang, dengan sendirinya, menjaga kepentingan kerajaan.

Sebagaimana diketahui, persaingan memperebutkan hegemoni di antara empat kerajaan Maluku itu melibatkan pula agama dan Ahl al-Bait. Kedua unsur ini agaknya menjadi faktor legitimasi bagi kepemimpinan politik di Maluku, bahkan juga di kerajaan-kerajaan Islam lain di Nusantara seperti Aceh, Jawa, dan Kalimantan. Dalam hal ini, klaim sebagai pihak yang lebih dulu masuk Islam serta faktor Ahl al-Bait menjadi sumber legitimasi tersebut. Toh, Tidore, Bacan, dan Jailolo juga mengklaim sebagai pihak yang paling duluan masuk Islam serta menghadirkan tokoh keturunan Nabi Muhammad SAW.

Dalam laporan lain, berdasarkan tradisi lisan setempat, pada abad ke-8, empat orang Syeikh dari Irak tiba di Maluku Utara. Mereka merupakan pemeluk Islam Syi'ah. Kedatangan mereka

dikaitkan dengan pergolakan politik di Irak, di mana golongan Syi'ah dikejar-kejar penguasa Bani Umayyah maupun Bani Abbasiyah. Mereka terdiri dari Syaikh Mansur yang kemudian menyiarkan Islam di Ternate dan Halmahera. Kemudian Syaikh Yakub yang mengislamkan Tidore dan Makian, serta Amin dan Yakub yang berdakwah di Halmahera Tengah.

Akan tetapi, isi laporan ini pun harus pula dicermati secara kritis, terutama lantaran sulit dibuktikan. Di puncak gunung Gamalama dan Gunung Kie Besi (Pulau Makian), memang terdapat kuburan-kuburan keramat yang dikatakan sebagai makam Mansur dan Yakub. Namun, bagaimana bisa dipastikan bahwa makam-makam tersebut milik kedua tokoh tersebut? Amin dan Umar, yang tak meninggalkan jejak apa pun, disebut-sebut kembali ke Irak.

Adanya laporan berbeda ini memaksa kita untuk mendefinisikan pengertian masuknya Islam ke suatu daerah. Paling tidak, terdapat tiga pengertian sekaitan dengan masalah ini. Pertama, suatu daerah dikatakan telah masuk Islam bila di dalamnya terdapat satu atau lebih orang asing beragama Islam. Kedua, bila di daerah tersebut sudah terdapat satu atau lebih penduduk asli menganut Islam. Ketiga, bila Islam telah melembaga di daerah tersebut.

Berdasarkan definisi ini, kita dapat merekonstruksi proses Islamisasi di Ternate ke dalam tiga periode. Periode awal berlangsung sejak pertengahan abad ke-8, di mana orang Arab dan Persia Muslim Syi'ah membeli cengkeh dan pala di Maluku untuk dijual ke Eropa melalui pelabuhan Baghdad. Orang Muslim Perlak yang menganut Syi'ah pun sudah berperan dalam periode ini. Sebagai masyarakat sebuah kerajaan yang sedang berkembang, tentunya cengkeh dan pala menjadi komoditas yang dicari di pelabuhan Perlak, yang hingga abad ke-9 merupakan kerajaan Syi'ah. Masuknya mereka ke Maluku, setidaknya memberi pengaruh kepada penduduk setempat.

Periode kedua dimulai sejak abad ke-12, di mana penyiaran Islam telah disampaikan ke kalangan penduduk. Yang ikut berperan

dalam periode ini adalah orang Muslim Cina, selain Arab dan Persia. Ini ditandai dengan mulai digunakannya nama-nama Arab-Islam oleh para raja di Maluku Utara. Periode ketiga yang dimulai pada abad ke-15 berlangsung sejak penerimaan Islam oleh pihak elite kesultanan.

Zaenal Abidin adalah Sultan ke-19 yang mengubah kesultanannya menjadi Islam. Yang paling banyak memainkan peran penting dalam periode ini adalah para *mubaligh* Jawa yang menganut faham Aswaja. Kedatangan orang Muslim Arab dan Persia berfaham Ahl al-Bait ini berkaitan dengan terjadinya pergolakan sosial-politik di wilayah daulah Umayah dan kemudian daulah Abbasiyah. Ini bukan sesuatu yang mustahil, sebab sejak awal Syi'ah telah masuk ke Nusantara.

4. Jejak Kultural Syi'ah di Jawa

Membaca jejak kultural Syi'ah di Jawa tidak bisa dilepaskan dari proses Islamisasi di Jawa. Sebagaimana telah disinggung di uraian awal pada bab ini bahwa Islamisasi Jawa. Tokoh sentral penyebaran Islam di Pulau Jawa, yang dikenal dengan sebutan Walisongo (Sembilan Wali), yakni Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Bonang, Suana Kudus, Sunan Drajat, Sunan Gunung Djati, Sunan Kalijaga, dan Sunan Muria.

Apa yang sudah disampaikan oleh sebagian ahli dan sejarawan Indonesia bahwa banyak ulama terdahulu, di antaranya adalah Walisongo merupakan ulama dari kalangan Syi'ah Imamiyah. Di antara mereka adalah Maulana Malik Ibrahim (w. 822 H), Sultan Hasanuddin Banten (w. 961 H), Maulana Hidayatullah (Cirebon), Maulana Zainal Abidin (Demak), Maulana Ainul Yakin (Jawa Timur) dan lain-lain, di mana menurut silsilahnya, semua ulama dan tokoh di atas berasal dari keturunan Ahmad bin Isa bin Muhammad bin Ali bin Imam Ja'far Shadiq bin Imam Muhammad Baqir bin

Imam Ali Zainal Abidin bin Imam Hussain bin Ali bin Abi Thalib, RA (Syahab, tt: 42-43).

Penggunaan nama yang identik dengan kebudayaan Syi'ah juga tampak pada para Walisongo. Sunan Kudus, memiliki nama asli Jafar Shadiq, bisa diduga kuat memiliki hubungan kultural dengan pemimpin Syi'ah, Imam Jafar Shadiq. Sunan Kalijaga menurut beberapa pendapat, seperti Van den Berg, juga disebut-sebut masih keturunan Arab yang yang silsilahnya sampai kepada Rasulullah saw. Ini artinya masih ada hubungan Ahl al-bait dalam diri Walisongo.

Kemudian di antara bukti yang menguatkan ke-Syi'ah-an para Walisongo juga ditemukannya tulisan, terutama di batu nisan yang identik dengan syiar Syi'ah, seperti kalimat-kalimat berikut: *"Allah, Muhammad, Ali"*, atau *"La Ilaaha illa Allah, Muhammad Rasulullah, wa Ali Waliyullah"*, atau *"La Fata illa Ali, wa la Saifa illa Zulfiqar"*. Tulisan Arab ini sering dijumpai dan masih dapat dilihat sampai sekarang pada makam-makam tokoh-tokoh tersebut.

Tulisan-tulisan tersebut merupakan salah satu hal yang menandakan identitas ke-Syi'ah-an, di mana biasanya dapat dilacak dari simbol-simbol kecintaan mereka kepada Ahl al-Bait (keluarga Rasulullah saw). Di samping nama-nama populer mereka yang berkaitan dengan keluarga nabi dan Imam Ali, seperti Ibrahim, Qasim, Umi Kalsum (atau Kalsum saja), Fatmah (Fatimah), Zainab, Ruqayah, Khadijah, Muhammad, Ali, Hasan, dan Hussain.

Para pengkaji sejarah sebagaimana telah diuraikan sebelumnya terbelah ke dalam berbagai pandangan mengenai Syi'ah di Nusantara. Namun demikian hampir satu fakta yang tidak bisa ditolak adalah adanya jejak kultural Syi'ah yang sangat dalam mempengaruhi kehidupan Islam Indonesia. Bahkan masih dipraktikkan hingga masa Indonesia kontemporer seperti sekarang ini.

Beberapa tradisi Islam yang masih hidup pada masyarakat Jawa sampai saat ini memiliki hubungan identik dengan banyak tradisi yang bercorak Syi'ah, seperti tradisi 'Asyura berupa Takziah, Bubur

'Asyura, dan Khaul. Penyebutan nama bulan Sura di Jawa juga diduga kuat memiliki hubungan kultural dengan Syi'ah, karena nama bulan Sura diambil dari kata al-'Asyura (10 Muharram). Bulan Sura dalam tradisi Jawa adalah bulan yang tidak diizinkan untuk melakukan pesta, seperti pesta pernikahan. Bulan Sura juga identik dengan bulan mistis, penuh dengan aroma menyeramkan. Jika memang penamaan bulan Sura adalah merujuk pada al-'Asyura, maka bisa jadi masyarakat Jawa memberi penghormatan khusus pada bulan itu, sehingga Bulan Sura tidak diperbolehkan menyelenggarakan pesta yang identik dengan kesenangan. Hal ini mengingat Al-'Syura adalah kesedihan yang teramat sangat akibat kematian Imam Hussein di Karbala.

Pengaruh Syi'ah juga tampak dalam berbagai syi'iran kiai di berbagai pondok pesantren, surau-surau di kampong-kampung seperti *Li khomsatun utfi biha habb al-warai al-hatimah, al-mustofa wa al-murtdaha, wabnahuma wafatimah.* Terasa sekali dalam syiiran itu adanya pujian kepada Ahl al-Bait. Memang, pengikut Ahl al-bait belum tentu termasuk dalam golongan Syi'ah, lantaran ada kelompok-kelompok yang mengambil jarak dari Syi'ah seperti golongan Alawiyah, namun Mazhab Syafi'iyah justru lebih dekat terhadap Ahl al-Bait daripada Mazhab Ahl al-Sunnah lainnya.

Bagian Ketiga

Tarekat, Kebudayaan Lokal, dan Gerakan Sosial

A. Tarekat di Tengah Dinamika Sosio-Kultural dan Politik

Dalam sejarah perkembangan Islam di Indonesia sufi dan tarekat memainkan peran yang sangat penting. Tarekat tidak hanya menjadi sarana transmisi keagamaan, tetapi juga terlibat dalam dinamika sosial politik. Tokoh tarekat yang paling awal bisa dilacak, seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumatrani dan Nuruddin al-Raniri, memainkan peran yang cukup signifikan dalam percaturan politik di Kesultanan Aceh. Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani pada zamannya merupakan Syeikh yang terkemuka dalam lingkungan kerajaan kesultanan Aceh Darussalam.

Kebesaran dan keterlibatan Syamsuddin Sumatrani misalkan tampak dalam sebutan yang diberikan kepadanya. Selain ia disebut sebagai Syaikhul Islam, "*Aarts Bischop*" (Imam Agung) dan "*the Chiefe Bishope*" (Imam Kepala) ia juga sebagaimana menurut Frederich de Houtman disebut sebagai Syeikh Penasehat Agung Raja (*Cheech den oppersten reathseer van den Conink*). Nuruddin al-Raniri juga pernah menjabat sebagai mufti kerajaan. Ia dikenal sebagai penentang paling keras atas paham wujudiyah yang dikembangkan Hamzah Fansuri dan didukung muridnya Syamsuddin Sumatrani.

Pertentangannya dengan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani ini juga tidak semata-mata akibat perbedaan pandangan tentang paham *wahdah al-wujud*. Sangat mungkin pertentangan itu akibat kepentingan-kepentingan politik. Keterlibatan Nuruddin al-Raniri dalam lingkungan istana boleh jadi yang menjadi penguat atas keberaniannya mengeluarkan fatwa-fatwa yang menghalalkan pembunuhan terhadap para pengikut Hamzah Fansuri karena dianggap *zindiq, kafir, mulhid,* dan *dalalah*.

Peran politik syeikh tarekat lain yang sangat fenomenal adalah Syeikh Yusuf Makasar atau yang dikenal dengan Syeikh Yusuf Tajul Khalwaty. Syeikh Yusuf merupkan guru tarekat yang mendapat ijazah dari berbagai macam tarekat diantaranya tarekat Syatariyah yang diterimanya dari Syeikh Ibrahim hasan ibn Syihabuddin al-Kurdi al-Kurani al-Madani, tarekat Khalwatiyah dari Syeikh Abu al-Barakat Ayub bin Ayub al-Khalwati al-Quraisyi di Madinah. Perjalanan rohani Syeikh Yusuf melalui berbagai tarekat yang dijalaninya tidak menghalangi syeikh Yusuf untuk terlibat dalam persoalan sosial politik.

Usai berkelana ke berbagai pusat keilmuan Islam baik di Nusantara maupun di Haramain, ia terlibat penuh dalam persoalan politik di Nusantara yang sedang menghadapi kolonialisme. Merasa tidak

bisa berbuat banyak untuk tanah kelahirannya Goa karena tidak berhasil meyakinkan Sultan untuk memperbaiki keadaan baik melalui agama maupun perlawanan politik, Syeikh Yusuf akhirnya menetap di Banten.

Pada awalnya ia menjadi guru agama untuk Sultan Banten Sultan Agung Tirtayasa (1651-1695), kemudian ia diangkat menjadi mufti kerajaan. Pada saat Perang Kesultanan Banten melawan persekutuan antara putra Sultan Banten Sultan Haji dengan Belanda, Syeikh Yusuf diangkat sebagai panglima perang. Bersama Sultan Agung Tirtayasa dan puteranya Pangeran Jihad Fisabilillah Samapi, sultan kemudian tertangkap dan dimasukkan penjara hingga meninggal tahun 1692.

Setelah Sultan ditangkap, Syeikh Yusuf bersama Pangeran Purbaya meneruskan perang gerilya melawan kolonial. Perang itu melibatkan tidak kurang dari 5.000 pasukan yang melintasi wilayah luas di Jawa Barat hingga sampai daerah Tasikmalaya. Ada kejadian yang menarik pada saat perang gerilya ini. Seorang ulama tarekat cukup terkenal Syeikh Abdul Muhyi ikut terlibat membantu perlawanan Syikeh Yusuf. Baik Syikeh Yusuf maupun Syeikh Abdul Muhyi adalah syeikh tarekat Syatariyah yang pernah menjadi murid Abdul Ra'uf Sinkel.

Syeikh Abdul Muhyi bertempat tinggal di Kampung Karang, di situ pula ia membuka sebuah pondok. Ketika Syikeh Yusuf dan pasukannya dikejar Kompeni pada bulan April 1683 pasukan itu ditampung oleh Syeikh Abdul Muhyi di pondok itu. Syikeh Yusuf sendiri akhirnya harus menyerah setelah tertipu oleh perwira Belanda pada bulan Desember1683 ditahan selama satu tahun di Cirebon dan Batavia sebelum akhirnya dibuang Sailan.

Di Jawa, Syeikh Abdul Karim al-Bantani bukan saja dikenal sebagai khalifah tarekat Qadiriyah, tetapi juga menjadi semacam "tokoh intelektual" di balik gerakan protes masyarakat Banten ter-

hadap Belanda pada tahun 1888, walaupun Abdul Karim tidak terlibat secara fisik, tokoh-tokoh dalam peristiwa itu seperti Haji Wasit, KH. Tubagus Ismail, H. Abdul Karim. H. Abdul Karim dikenal sebagai orang kaya dan dengan kekayaannya itu memungkinkannya menjelajahi berbagai daerah Banten.

Dalam berbagai kesempatan kunjungan di berbagai daerah, Abdul Karim selalu menyerukan kepada rakyat agar memperbaharui kehidupan agama dan meningkatkan ibadah. Abdul Karim memfokuskan zikir sebagai ajaran tarekat sebagai tema kebangkitan kembali (*revived*). Kita bisa menduga bahwa Syeikh Abdul Karim-lah yang mendorong kesadaran intelektual terhadap murid-muridnya tentang harga diri dan hak-hak politik mereka diinjak-injak oleh Belanda yang diidentifikasi sebagai kafir. Dengan cara itu juga ia memunculkan kesadaran akan keharusan berjuang tengah dislokasi dan ketersingkiran masyarakat Banten akibat politik kolonial.

Sejarah-sejarah lokal tentang keterlibatan tarekat dan politik itu merupakan akar-akar sejarah bagi keterlibatan tarekat dalam wilayah politik modern. Fakta-fakta ini sekaligus merevisi pandangan konvensional yang menganggap tarekat menjadi wadah pelarian di tengah ketidaksanggupan anggotanya menghadapi pergolakan kehidupan dunia yang dihadapinya. Pandangan inilah yang kemudian memunculkan anggapan bahwa tarekat merupakan kelompok yang paling tradisional di dalam organisasi yang konservatif.

Ada beberapa penjelasan yang bisa dilakukan mengenai dimensi keterlibatan sosial-politik tarekat. Harus ditegaskan terlebih dahulu bahwa keterlibatan sosial politik tarekat itu merupakan salah satu wujud dari gerakan sosial Islam. John Obert Voll merumuskan penjelasan tentang gerakan Islam yang disebutnya sebagai *continuity and change*. Ada tiga dimensi yang dapat menjelaskan sikap gerakan Islam, yakni:

Pertama, setiap gerakan Islam merupakan ekspresi dari kepentingan-kepentingan individual dan kelompok. Oleh karenanya,

upaya untuk menjelaskan fenomena gerakan Islam harus berupaya mengidentifikasi kepentingan-kepentingan individual dan kelompok gerakannya. Dalam dunia Islam kondisi lokal sangat beragam dan masing-masing gerakan memiliki keunikan sendiri.

Gerakan-gerakan dalam Islam umumnya muncul akibat dorongan dari lingkungan tertentu. Gerakan Tarekat Mahdi di Sudan pada akhir abad ke-19 misalnya berpusat pada kondisi sosio politik di Sudan setelah penaklukan oleh bangsa Mesir ke wilayah itu. Munculnya Ayatullah Khomeini di Iran juga dapat dilihat berkaitan dengan kebijakan politik Muhammad Reza Shah Pahlevi selama beberapa dekade yang mendahuluinya. Demikian juga pemerintahan fundamentalis Islam oleh Jenderal Zia al-Haq di Pakistan, juga karena adanya persekongkolan-persekongkolan politik di dalam negeri Pakistan saat itu. Pemahaman semacam ini penting dilakukan untuk melihat peristiwa dan gerakan Islam di dalam hubungannya dengan kondisi-kondisi tertentu, secara khusus dimana peristiwa itu terjadi.

Kedua, aktivitas gerakan Islam tidak bisa terlepas dari kondisi dunia; bahkan gerakan-gerakan itu meliputi interaksi yang lebih luas dalam sejarah global modern. Karena itu dalam penjelasan kedua ini yang harus diuji adalah hubungan gerakan-gerakan Islam yang beraneka ragam itu dengan dinamika sejarah modern.

Gerakan Islam dapat digambarkan sebagai bagian dari perubahan yang berhubungan di antara berbagai wilayah dalam dunia modern. Bisa jadi gerakan Islam adalah reaksi teologis dan sosial terhadap implikasi-implikasi pemikiran dan lembaga-lembaga modern yang dilakukan oleh masyarakat tradisional. Faktor umum dalam penjelasan ini adalah interaksi tradisi Islam dengan pemikiran-pemikiran dan lembaga-lembaga masyarakat modern. Dalam dimensi ini tema pokoknya adalah tanggapan Islam terhadap modernisasi dan perkembangan.

Ketiga, gerakan Islam muncul karena dorongan dari dalam Islam itu sendiri. Gerakan Islam bukanlah suatu yang unik bagi era modern, dan sepanjang sejarahnya, umat Islam telah menghadapi kondisi tantangan yang berubah-ubah. Dengan demikian setiap gerakan Islam harus dilihat sebagai bagian dari suatu tradisi yang berkelanjutan, dan mereka harus dipandang dalam konteks Islam, seperti juga hubungan mereka dengan kemodernan.

Kepentingan individual, interaksi luas dengan dunia luar serta dorongan Islam merupakan faktor-faktor yang membentuk sejarah gerakan politik dunia tarekat. Pertentangan antara Hamzah Fansuri dan pengikutnya dengan Nuruddin al-Raniry menunjukkan interaksi tiga faktor itu dalam pertentangan pengikut tarekat yang berdimensi politik.

Abdul Rahman Haji Abdullah, A. Hasjmi, dan Abdul Azizi Dahlan telah menunjukkan kemungkinan interes pribadi yang terdorong oleh popularitas dua tokoh *wujudiyah* (Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani) Nuruddin al-Raniry telah mendorong penentangan Nuruddin al-Raniry terhadap mereka. Sementara pandangan lain menunjukkan bahwa gerakan anti *wujudiyah* Nuruddin al-Raniry juga akibat pengaruh gerakan yang sama yang berkembang di India yang dimotori oleh Ahmad Sirhindi. Sementara itu kita juga tidak bisa mengingkari adanya motivasi agama berupa usaha pemurnian ajaran agama (purifikasi) yang sudah mulai menyebar abad 17 dan 18 lewat jaringan ulama Melayu dan Haramain (Dahlan, 1992).

Melihat berbagai fakta-fakta historis tersebut, saya hendak mengungkapkan dua hal. Pertama, mempertimbangkan sufisme sebagai faktor dalam dinamika sejarah gerakan Islam Nusantara. Hal ini berarti mengungkapkan satu segmen penting dalam masyarakat yang kurang dipertimbangkan dalam sejarah Islam Nusantara yang lebih bercorak modernis dan keraton sentris. Dalam pandangan semacam itu maka tarekat hanya dipandang sebagai faktor dekaden dan tidak memberi kontribusi bagi dinamika sosial.

Kedua, studi sejarah Islam Nusantara atas dasar literatur sufisme dan gerakan tarekat bisa menjadi dasar untuk merekonstruksi pandangan spiritualisme Islam Indonesia atas sejarah yang selama ini kurang banyak di sadari. Padahal sesungguhnya pandangan sejarah inilah yang banyak mempengaruhi praktik dan pola hubungan kekuasaan dan rakyat dalam kehidupan masyarakat Indonesia selama ini. Fenomena mistik politik yang banyak dipraktikkan oleh para pemegang kendali kekuasaan di negeri ini sesungguhnya memiliki dasar pada pandangan sejarah mistik-filosofis di masa lalu.

B. Tarekat dan Rekonstruksi Sejarah Islam Indonesia

Terdapat sebuah teori yang diyakini oleh banyak sejarawan, bahwa Islam mulai berakar di Nusantara di bawah perjuangan para kaum sufi, mereka memerankan peran ganda, sebagai pedagang sekaligus sebagai penyebar Islam. Itulah mengapa mereka sering disebut sebagai "pedagang setengah hati", karena mereka mengembara ke berbagai tempat, tetapi tidak murni bertujuan untuk berdagang. Para sufi ini berhasil membumikan Islam di Nusantara setidaknya pada abad ke-13-14 M. Tepatnya setelah kehancuran Baghdad pada tahun 1258 M, dan kemudian dunia intelektual Islam terpuruk kehilangan jati dirinya.

Secara teoritis, proses asimilasi antara nilai tasawuf dengan kebudayaan setempat tidak mengalami kesulitan yang berarti karena keduanya mempunyai titik singgung yang sama, yaitu pada ajaran asketisme dan sinkretisme. Hal ini karena sebelum Islam datang, tradisi-tradisi Hindu-Budha di Nusantara sudah kental dengan nilai-nilai tersebut, sehingga menjadi prasyarat kultural bagi pertemuan Islam yang bercorak tasawuf dengan tradisi lokal. Inilah sebuah proses yang oleh Kuntowijoyo disebut sebagai "Indonesianisasi".

Persoalannya kemudian adalah mengapa sufisme kurang ditempatkan secara proporsional dalam historiografi Islam Nusantara? Berkaitan dengan pertanyaan ini, A. Johns mengungkapkan

tentang pentingnya kesusasteraan mistik Islam dalam usaha mengadakan rekonstruksi sejarah Islam Indonesia dan untuk mengerti konsepsi sejarah para sufi.

Melalui uraian pada bab ini, saya hendak memulai menempatkan sufisme dalam dinamika sejarah Islam di Indonesia. Dalam konteks sejarah ini, tarekat dipandang sebagai bagian penting dalam sejarah sosial Islam di Indonesia. Dengan memandang tarekat dalam perspektif sejarah sosial, berarti pula melihat tarekat bukan semata sebagai lembaga olah rohani, tetapi juga sebagai jaringan sosial keagamaan yang bisa mendorong munculnya berbagai gerakan sosial maupun politik.

Untuk mempertegas pentingnya mempertimbangkan sufisme dalam pemahaman dinamika sejarah Islam Indonesia ini, saya ingin melakukan studi kritis terhadap salah satu karya yang paling terkenal membahas sejarah sosial, yaitu karya Sartono Kartodiredjo yang berjudul *Pemberontakan Petani Banten 1888 Kondisi, Jalan, Peristiwa, dan Kelanjutannya: Sebuah Studi Mengenai Gerakan Sosial di Indonesia*. Sementara pada bagian lain saya menguraikan tarekat sebagai fakta sejarah dalam dinamika Islam Nusantara. Melalui pengungkapan ini saya bermaksud menjembatani diskursus sufisme dalam cakrawala sejarah Islam di Indonesia, termasuk juga dalam studi sejarah gerakan sosial Nusantara.

Buku *Pemberontakan Petani Banten 1888* karya Sartono Kartodiredjo itu merupakan contoh karya sejarah sosial. Sebagaimana tampak dalam judulnya, buku ini mengambil peristiwa sejarah sebagai obyek kajian, dalam hal ini pemberontakan tahun 1888 yang terjadi di distrik Anyer di ujung barat laut Pulau Jawa. Pemberontakan ini berkobar dalam waktu relatif singkat dari tanggal 9 sampai 30 Juli 1888.

Dari segi pengambilan obyek studi ini kita bisa menyimpulkan bahwa karya Sartono Kartodirejo memiliki obyek kajian yang sangat spesifik. Peristiwa, lokus dan waktu. Pemberontakan ini, demikian

menurut Sartono, hanya merupakan satu diantara serentetan pemberontakan yang telah terjadi di Banten selama abad XIX. Abad XIX ini merupakan suatu periode pergolakan sosial yang menyertai perubahan sosial sebagai akibat pengaruh Barat yang semakin kuat. Hal ini ditunjukkan dengan munculnya berbagai kegelisahan dan gejolak sosial yang disertai dengan gerakan-gerakan milenari dan gerakan kebangkitan agama yang terjadi di berbagai daerah di Pulau Jawa.

Berdasarkan kenyataan di atas, maka studi Sartono ini hendak menunjukkan bahwa pemberontakan petani ini memiliki arti dalam perkembangan sosial politik pada masa Hindia Belanda. Arti penting jenis pemberontakan Banten bukan karena dampaknya terhadap perkembangan politik, melainkan terletak dalam fakta bahwa kejadian pemberontakan yang endemik selama abad XIX dapat dipandang sebagai suatu manifestasi dari pergolakan agraris yang merupakan arus bawah dari perkembangan politik selama periode "*Pax Neerlandica*".

Dengan demikian, pemberontakan ini dipilih sebagai pokok studi bukan karena konsekuensi-konsekuensinya, melainkan sebagai suatu gejala yang khas dari perubahan sosial dan perkembangan yang menyertainya yakni pergolakan sosial yang begitu menonjol di Jawa pada abad XIX. Sumbangan utama studi ini tampaknya adalah menjadikan studi atas sejarah Indonesia lebih komprehensif, terutama karena fokusnya gerakan petani, gerakan-gerakan keagamaan dan milenari, sebagai masalah-masalah yang selama ini diabaikan oleh para ahli sejarah karena dianggap kurang penting.

Sebagaimana dijelaskan oleh Sartono, terdapat orientasi-orientasi umum dalam kepustakaan historiografi Indonesia yang kurang memperhatikan secara serius tentang pemberontakan petani. Hal ini dapat dilihat pada historiografi kolonial mengenai abad XIX maupun historiogarfi konvensional lain yang didasarkan atas sikap Belanda-sentris. Historiografi kolonial memberikan tekanan besar kepada susunan lembaga-lembaga pemerintahan pada umumnya

dan kepada pembuatan undang-undang dan pelaksanaannya dan kurang melampaui tingkat struktur-struktur formal. Sedangkan historiografi konvensional yang Belanda sentris, memandang sejarah Indonesia hanya sebagai sambungan sejarah Belanda, dan oleh karenanya menurut pandangan ini rakyat Indonesia tidak memainkan peran yang aktif.

Sejarah konvensional mengenai abad XIX hanya memberikan tekanan pada sejarah politik dan ekonomi semata-mata, hanya mencatat perdebatan-perdebatan parlemen mengenai pembaruan-pembaruan kolonial dan tindakan-tindakan resmi pemerintah. Singkatnya, demikian menurut Sartono, sejarah Indonesia abad XIX sebagian besar hanya merupakan sejarah rezim kolonial Belanda. Pengabaian studi sejarah terhadap pemberontakan yang merupakan gerakan sosial dalam arti luas muncul dari anggapan bahwa gerakan-gerakan itu dianggap sebagai pra politis, tidak akurat dan tidak ada hubungannya dengan peristiwa-peristiwa bersejarah yang besar.

Historiografi semacam ini jelas telah gagal menembus lapisan-lapisan permukaan peristiwa-peristiwa nasional dan tidak bisa menangkap dan menyelidiki kekuatan-kekuatan mendasar yang bekerja dalam masyarakat kolonial. Pendekatan historiografi konvensional juga tidak memperhatikan aspek-aspek struktural sejarah Indonesia, dengan demikian ia tidak dapat menyingkapkan bukan saja proses-proses sosial yang mendasari proses-proses politik, melainkan juga gagal dalam memperhatikan keseluruhan matrik tata hubungan ekonomi sosial dan politik masyarakat Indonesia di masa lampau.

Dengan alasan inilah menurut Sartono, diperlukan pendekatan struktural terhadap sejarah Indonesia yang bisa memberikan sorotan mengenai pelbagai segi masyarakat Indonesia dan pola-pola perkembangannya. Pendekatan semacam ini diharapkan sebagian

akan meniadakan prasangka historiografi kolonial yang Belanda sentris di satu pihak dan akan memungkinkan bagi rekonstruksi pola-pola sejarah dalam kerangka referensi yang Indonesia sentris.

Sebagaimana diungkapkan oleh penulisnya, buku ini hampir seluruhnya hanya mengenai gerakan-gerakan sosial di Banten abad XIX. Dengan demikian, studi memiliki batas-batas yang jelas baik secara geografis maupun kultural. Studi ini bertujuan untuk memberikan batasan yang jelas mengenai latar belakang kultural dan keagamaan atas pemberontakan itu dan untuk menghubungkan fenomena historis dari pemberontakan-pemberontakan petani sebagai gerakan sosial dengan kondisi-kondisi sosial ekonomi dan politik tertentu di Banten.

Dengan demikian studi ini tidak hanya untuk melukiskan apa yang terjadi dan kapan, melainkan juga bagaimana dan apa sebabnya gerakan sosial itu terjadi. Singkatnya studi ini mengacu pada usaha untuk menyelidiki masalah-masalah sebab musabab atau faktor-faktor kondisional yang menyebabkan perkembangan dan kecenderungan yang semakin meningkat untuk melakukan pemberontakan. Unsur-unsur konstitutif atau faktor-faktor tertentu dari kondisi situasional yang terdapat pada waktu terjadinya gerakan itu ditelusuri kembali sampai tempat kejadiannya yang khas sehingga ditemukan identitas dan kontinuitasnya.

Dalam terminologi ilmu sejarah, inilah yang dikenal dengan model penulisan sejarah sinkronis dan diakronis. Dalam model sinkronis masyarakat digambarkan sebagai sebuah sistem yang terdiri dari struktur dan bagiannya. Model sinkronis lebih mengutamakan lukisan yang meluas dalam ruang dengan tidak memikirkan terlalu banyak mengenai dimensi waktu. Suatu penulisan sejarah sinkronis biasanya dimulai dengan gambaran tentang lingkungan material dan historis, kemudian sumber-sumber produksi, konsekuensi-konsekuensinya dalam struktur ekonomi, seperti masalah pembagian kerja,

tukar menukar barang, akumulasi, distribusi dari surplus dan sebagainya, serta hubungan sosial yang timbul karena latar belakang itu.

Sedangkan model diakronis menawarkan bukan saja sebuah struktur dan fungsinya, melainkan suatu gerak dalam waktu dari kejadian-kejadian yang konkret harus menjadi tujuan utama dari penulisan sejarah. Dengan kata lain model diakronis adalah model yang dinamis. Model diakronis dan sinkronis melihat struktur dan *conjuncture* dalam peristiwa sosial. Hubungan-hubungan kausal dan saling pengaruh merupakan esensi penulisan sejarah.

Namun sejarah juga bukan hanya suatu susunan sinkronis dari kejadian atau korelasi antara variabel yang merupakan urutan sebuah situasi, tetapi juga urutan dinamis atau dialektis dengan waktu yang jelas. Model semacam ini sangat jelas diambil oleh Sartono dalam buku ini. Secara teoritik Sartono menyebut upayanya ini sebagai penyelidikan genetik dan analitik. Dengan penyelidikan genetik dan analitik ini faktor-faktor yang menjadi yang relevan dan diperlukan bagi genesis gerakan dan kontinuitasnya diangkat dan dikaji.

Gerakan sosial sebagai suatu proses merupakan satu hal yang sangat kompleks. Latar belakang sosial ekonomi, perkembangan politik, keresahan sosial, kebangunan agama, merupakan kondisi-kondisi dan dimensi atau aspek yang berhimpitan dengan gerakan-gerakan itu. Dengan fakta ini maka studi mengenai gerakan sosial memperlihatkan ketergantungan aktual atau potensial antara sejarah dan sosiologi. Oleh karena itu pendekatan utama dalam studi ini jelas adalah pendekatan historis dengan dikombinasikan secara luas dengan pendekatan sosiologi.

Sartono menyebutnya sebagai pendekatan multidimensional. Dengan kenyataan semacam ini maka ada berbagai perspektif teoritis yang digunakan dalam studi ini. Adapun yang terpenting dari pendekatan itu adalah perspektif ekonomis, sosiologis, politik dan kultural-antropologis. Pendekatan sosiologis digunakan untuk melihat

masalah-masalah solidaritas, perilaku, organisasi, pengelompokan, status, dan peranan golongan elit, konfigurasi sosial, lembaga-lembaga sosial norma-norma, nilai-nilai dan ideologi yang membentuk dan mengondisikan gerakan.

Sedangkan pendekatan sosio-antropologi digunakan untuk mencari korelasi antara kecenderungan-kecenderungan sosial dan peristiwa-peristiwa politik di satu pihak dan pola kultural di pihak lain. Dengan pendekatan ini dapat ditunjukkan bahwa konflik-konflik sosial di dalam masyarakat Banten dalam kaitannya dengan sistem-sistem nilai tradisional sebagai suatu kekuatan konservatif pada satu sisi dan westernisasi pada sisi yang lain.

Sebagaimana ditunjukkan dalam studi Sartono tersebut, bahwa gagasan milenari yang digunakan oleh pemimpin-pemimpin agama untuk menghasut rakyat agar memberontak dapat dijelaskan dari sudut pandang sosiologi dan antropologi sosial atas dasar suatu orientasi keagamaan atau ideologi golongan-golongan yang merasa dirugikan, yang bertujuan memulihkan apa yang mereka anggap sebagai tatanan tradisional.

Pendekatan lainnya yang tak kalah penting adalah pendekatan melalui politikologi (ilmu politik). Pendekatan ini dilakukan untuk memperoleh pemahaman yang lengkap mengenai determinan-determinan gerakan sosial dalam proses politik sebagai suatu konsep yang mengacu kepada interaksi antara berbagai unsur sosial yang saling bersaing untuk memperoleh alokasi otoritas.

Dengan pendekatan-pendekatan di atas dapat diketahui bahwa Pemberontakan Petani Banten 1888 merupakan suatu karya dengan topik yang sempit yang diimbangi dengan perspektif yang luas. Hal ini dilakukan dengan memperbanyak variabel-variabel dan memperluas kerangka referensi sehingga masalah-masalahnya dapat digarap secara lebih kompeten dan mendalam. Inilah suatu cara untuk menghindari pendekatan-pendekatan konvensional terhadap

gerakan-gerakan sosial di Indonesia yang menurut Sartono tidak mempunyai validitas historis.

C. Pemberontakan Banten: Gerakan Petani atau Tarekat?

Studi Pemberontakan Petani Banten 1888 yang diungkap oleh Sartono didasarkan atas hipotesis bahwa gerakan keagamaan yang pada hakikatnya merupakan gerakan sosial, bisa diperkirakan mempunyai hubungan dengan kelas-kelas sosial yang berlaku bagi mereka, dan dengan etos kultural di dalam kelompok-kelompok masyarakat di Banten itu.

Sejumlah pertanyaan dikembangkan dan dicari jawabnya untuk membuktikan hipotesis itu. Sejauh mana ada korelasi antara penetrasi sistem ekonomi Barat dan ketidakstabilan situasi sosial yang berkecenderungan untuk meletus menjadi pemberontakan. Apakah ada tekanan-tekanan tambahan yang menyebabkan ketidakstabilan itu menjadi lebih gawat?.

Dengan asumsi adanya korelasi antara gerakan sosial dengan kelas-kelas sosial di Banten, maka stratifikasi sosial di Banten dianalisis untuk mengetahui; dari lapisan sosial manakah peserta-peserta gerakan itu diangkat dan digerakkan? Bagaimana kedudukan sosial ekonomis mereka pada umumnya?

Penyelidikan terhadap korelasi antara gerakan sosial dengan keles-kelas sosial, dan etos kultural golongan-golongan sosial di Banten membuktikan bahwa proses perubahan sebagai gejala yang menyertai masuknya kebudayaan Barat secara progresif telah melahirkan golongan-golongan sosial baru dan menyebabkan suatu restrukturisasi dalam masyarakat Banten. Kaum bangsawan yakni aristokrasi tradisional telah merosot kedudukannya dan menjadi miskin karena tidak mempunyai kekuasaan politik lagi meskipun mereka masih memiliki prestise sosial.

Dalam menghadapi disintegrasi sosial, kaum aristokrat tradisional dan kaum petani masih terus berpegang pada peranan-

peranan tradisional mereka. Dalam banyak hal mereka bekerja sama untuk melawan penetrasi sistem-sistem nilai Barat. Sementara itu semakin meningkatnya pengawasan politik oleh pihak Belanda telah menimbulkan rasa tersingkir dan frustasi yang mendalam di kalangan kaum elit agama, yang oleh karenanya berusaha mengadakan persekutuan dengan aristokrat tradisional dan petani tadi.

Di sisi lain muncul golongan baru yang dapat diidentifikasi sebagai aristokrat modern yang terutama terdiri dari pegawai negeri dan birokrat. Golongan ini muncul bersamaan dengan ekspansi administrasi Belanda. Pemerintah kolonial secara berangsur-angsur membangun satu sistem birokrasi yang memaksakan peraturan-peraturan legal rasional kepada rakyat. Di sisi lain elit agama dan sebagian dari aristokrasi lama tetap berorientasi kepada tradisionalitas. Sedangkan elit baru cenderung untuk menerima baik modernisasi meskipun terdapat kesetiaan institusional yang dualistis.

Dilihat dari akulturasi, maka gerakan-gerakan sosial di Banten merupakan suatu bentuk konflik antara golongan-golongan yang dibedakan satu sama lain karena perbedaan norma-norma dan nilai-nilai yang mereka anut. Di bawah pengaruh Barat, demikian menurut Sartono, masyarakat Banten terpecah menjadi golongan-golongan yang saling bertentangan berdasarkan kesetiaan kepada lembaga-lembaga tradisional atau kepada lembaga-lembaga yang didatangkan dari luar.

Dampak Barat itu mempunyai efek yang mengganggu keseimbangan pola-pola integrasi politik tradisional. Kekuasaan Belanda yang sudah berdiri sedemikian kokoh menyebabkan sulitnya kekuatan-kekuatan tradisional untuk mempertahankan pengaruh mereka atas masyarakat. Mobilisasi kaum petani dan melawan kekuasaan, dengan demikian merupakan satu cara untuk bereaksi terhadap efek Barat yang mengacaukan lembaga-lembaga tradisional.

Kebangkitan kembali agama yang meluas di seluruh Pulau Jawa dan sebagian besar Indonesia pada abad XIX menurut Sartono juga

memiliki korelasi terhadap gerakan-gerakan sosial di Banten. Kebangkitan kembali agama ini mampu mencetuskan tanggapan yang emosional terhadap situasi-situasi yang mengganggu atau yang menimbulkan frustasi. Tarekat-tarekat yang tumbuh dengan suburnya mendorong fanatisme, sedangkan gagasan eskatologis Islam mengubah para anggota tarekat-tarekat itu menjadi kelompok-kelompok revolusioner yang militan yang bertujuan menggulingkan kekuasaan kolonial.

Dalam kaitan ini, elit agama sebagai bagian dari golongan penduduk pedesaan memiliki peran yang menentukan dalam gerakan sosial. Nilai-nilai keagamaan digunakan untuk memperkuat nilai-nilai tradisional dan untuk melawan pengaruh-pengaruh Barat yang melanggar dan merongrong efektivitas norma-norma tradisional. Pembatasan pengaruh elit tradisional secara berangsur-angsur telah memaksa mereka untuk mengambil sikap agresif dengan mengembangkan seperangkat kebiasaan yang didasarkan pada sistem norma tarekat tertentu. Dalam hubungan ini tarekat-tarekat kemudian berfungsi sebagai alat organisasi untuk meningkatkan kesadaran golongan atau untuk memberikan satu mekanisme yang efektif untuk mengembangkan solidaritas dan untuk meningkatkan agitasi dalam rangka mengobarkan pemberontakan.

Demikianlah studi mengenai pemberontakan petani Banten itu, yang menunjukkan bahwa gerakan sosial itu ditentukan oleh banyak faktor. Peristiwa itu dapat ditempatkan di dalam koteks perkembangan-perkembangan kelembagaan ekonomi, sosial, politik dan agama. Singkatnya, pemberontakan petani Banten sebagai hasil gerakan sosial yang telah berlangsung lama dapat dipandang dari segi akulturasi pada umumnya dan milenarisme pada khususnya.

Kontak kebudayaan mengakibatkan perubahan institusional yang dinamis, mengakibatkan destrukturisasi dan diferensiasi norma-norma, nilai-nilai dan simbol-simbol. Secara sosiologis gerakan itu merupakan proses perubahan sosial yang disertai dengan

gejala yang menyertainya yaitu, konflik sosial, disorganisasi dan reintegrasi sosial. Gerakan sosial itu juga merupakan gejala dari transformasi sosial politik abad XIX, yaitu peralihan otoritas tradisional ke otoritas legal-rasional dan gerakan itu sendiri merupakan manifestasi dari otoritas karismatik.

Berdasarkan studi Sartono tersebut, saya mempertanyakan sejumlah hal. Pertama, identifikasi pemberontakan Banten sebagai gerakan Petani dalam penyelidikan Sartono justru kurang mendapat dukungan yang kuat dan luas. Hancurnya struktur sosial dan ekonomi tradisional masyarakat Banten sebagai petani memang merupakan hasil dari penetrasi Barat yang ikut memicu sentimen anti penguasa.

Namun, Sartono tidak menunjukkan gerakan itu berakar dari apa yang disebut oleh James C. Scott sebagai moral petani. Menurut Scott, moral ekonomi petani yang tidak lain adalah pengertian mereka tentang keadilan ekonomi, definisi kerja mereka tentang eksploitasi—pandangan mereka tentang pungutan-pungutan terhadap—hasil produksi mereka yang dapat ditolerir dan mana yang tidak dapat ditolerir, itulah akar-akar normatif dari kegiatan politik petani.

Kesulitan untuk mengidentifikasi pemberontakan Banten sebagai gerakan keagamaan ataukah gerakan petani ini tampaknya akibat dari pilihan metodologis. Sempitnya fokus dan luasnya perspektif justru mengakibatkan kabur dalam keseluruhan uraian mengenai pemberontakan Banten sebagai gerakan petani. Kesan yang saya tangkap dari pembacaan buku ini justru pemberontakan Banten merupakan gerakan keagamaan dalam hal ini gerakan tarekat kadiriah yang dianggap oleh Sartono hanya sebagai kedok belaka.

Saya ingin membuktikan pandangan ini dengan menunjukkan skala gerakan dan faktor-faktor yang relevan yang ditemukan oleh Sartono mengenai gerakan pemberontakan Banten 1888. Skala gerakan dan faktor-faktor itu adalah sebagai berikut: (1) di Banten terdapat satu tradisi untuk memberontak; (2) di daerah itu terdapat

satu aspek ketegangan yang berlangsung terus menerus yang bersumber pada keadaan dimana satu lapisan besar penduduk mengalami ketersingkiran politik dan kehilangan prevelese mereka; (3) dampak penentrasi dominasi kolonial secara berangsur-angsur mengacaukan bagian-bagian kehidupan agama; (4) ada satu pimpinan revolusioner yang memberikan landasan rasional kepada gerakan pemberontakan itu; (5) satu alat keorganisasian telah diciptakan untuk mengarahkan operasi-operasi dan mobilisasi sumber-sumber daya manusia dan material menurut ruang dan waktu.

Siapakah yang dimaksud lapisan besar penduduk yang mengalami ketersingkiran politik dan kehilangan prevelese? Menurut Sartono mereka adalah kaum aristokrat tradisional. Apakah yang dikacaukan oleh penetrasi kolonial?, menurut Sartono adalah bagian-bagian kehidupan agama (para haji dan aktivitas tarekat) yang diawasi secara terus menerus oleh kekuasaan politik kolonial. Siapakah para pimpinan revolusioner dalam pemberontakan Banten? Tidak lain adalah para haji pengikut Tarekat Kadiriah murid-murid Kyai Haji Abdul Karim. Apakah alat-alat keorganisasian yang digunakan untuk mengarahkan dukungan dan mobilisasi sumber daya manusia dan material? Tidak lain adalah Tarekat Kadiriah yang tersebar di berbagai pedesaan di Banten. Lalu dimana letak posisi petani dalam pemberontakan ini?

Dari sejumlah pertanyaan di atas, menurut saya sangat proporsional untuk mengangkat determinasi sufisme (tarekat) dalam sejarah gerakan sosial di Nusantara, termasuk pemberontakan Banten 1888. Di sinilah kemudian studi sejarah Islam Nusantara perlu mempertimbangkan literatur mistik maupun praktek dan kelembagaannya, sebagai bagian penting dalam rekonstruksi sejarah Islam Indonesia.

Bagian Keempat

Intelektualisme, Pribumisasi Islam, dan Jalan Moderasi Ulama Nusantara

A. Intelektualisme Ulama Nusantara Membangun Moderasi

Dari perspektif geografi dunia Islam, Asia Tenggara—dan tentu saja Nusantara (Indonesia)—merupakan wilayah yang jauh dari tempat asal-usul kemunculan dan pertumbuhan Islam. Oleh karena itu, meskipun wilayah Nusantara secara sosio-demografis mengalami Islamisasi secara masif namun tetap saja dipandang sebagai wilayah periferial yang dianggap tidak merepresentasikan Islam. Pe-

riferialisasi Islam Nusantara itu diperparah dengan anggapan kondisinya yang tidak mencerminkan "Islam otentik" *(pure and authentic Islam)*.

Akibatnya proses-proses penyebaran yang signifikan yang berlangsung di wilayah ini serta kontribusi sosio-kultural intelektualnya bagi dinamika Islam sering diabaikan. Padahal sebagaimana dicatat Mastuki dan El-Saha (2003) Islam di kawasan ini mengalami penyebaran yang cukup besar dan memainkan peran yang strategis dalam pergulatan intelektual Islam di abad modern, dengan ciri khas yang berbeda dengan kawasan Timur Tengah, Asia Selatan dan Afrika.

Memang proses penyebaran Islam di kawasan ini sangatlah unik, terutama jika dibandingkan dengan penyebaran Islam di Timur Tengah. Di berbagai wilayah Timur Tengah, Islam tersebar melalaui berbagai penaklukan wilayah kerajaan. Sementara di Asia Tenggara, Islam datang tidak dengan kekuatan militer, tetapi dengan jalan damai dengan model transfer *(mode of transfer)* baik metode maupun pelaku yang bermacam-macam. Ketika harus berhubungan dengan kebudayaan lokal, Islam juga diterjemahkan dengan cara yang bermacam-macam.

Dalam Bab ini saya tidak akan membicarakan sejarah penyebaran Islam, karena hal ini telah dibahas pada bab sebelumnya. Melainkan saya akan menguraikan faktor sejarah utama yang membentuk Islam Nusantara (Indonesia) yang membentuk karakter Islam yang khas yang diwarisi oleh negeri ini. Faktor sejarah yang sangat menentukan itu adalah intelektualisme yang terbentuk melalui jejaring ulama dan berkembang secara dinamis sesuai dengan perubahan ruang sosial budaya dan politik yang mengitarinya.

Sebagaimana diungkapkan Arnold (1977), Islam di Asia Tenggara sejatinya memiliki karakteristik yang ramah, damai dan toleran. Penyebabnya adalah karena proses penyebaran dan

perkembangan historis Islam yang berlangsung secara damai (*penetration pacifigure*). Berbeda dengan proses penyebaran di kawasan lain seperti Timur Tengah, Asia Selatan dan Afrika yang dilakukan melalui jalan penaklukkan melalui ekspansi Islam, penyebaran Islam di Nusantara misalkan dilakukan melalui jalur perdagangan dan jaringan sufi. Dalam proses perkembangan berikutnya jaringan intelektual menjadi sarana utama bagi proses pertumbuhan kebudayaan Islam Nusantara.

Melalui cara seperti ini Islam di kawasan Asia Tenggara khususnya kawasan Nusantara (Indonesia) membawa perubahan sosial budaya dan membentuk peradaban baru. Naquib al-Attas menyebut proses perkembangan Islam ini sebagai pencerahan masyarakat setempat, terutama karena dukungan intelektualisme dalam Islam yang dikembangkan melalui jaringan ulama.

Formasi Islam melalui jaringan intelektualisme ulama di nusantara tampaknya melibatkan proses budaya baik melalui proses inkulturasi maupun akulturasi. Menurut Bazawie (2016) proses-proses formasi Islam itu pada puncaknya menghasilkan apa yang disebut sebagai "Masterpiece Islam di Nusantara".

Ada dua masalah mendasar yang harus diselesaikan dalam membangun perdaban Islam Nusantara itu. Pertama, bagaimana cara menanamkan, menyambung atau menkoneksikan Islam yang berasal dari wliayah asing (Arab) ke dalam masyarakat Nusantara yang telah memiliki kebudayaan adiluhung. Kedua bagaimana cara mengembangkan kekuatan baru sehingga menjadi kekuatan kolektif yang terhubung satu sama lain. Masalah pertama terkait dengan konektivitas ide, antara pemikiran, ajaran, nilai-nilai Islam dengan kebudayaan setempat. Sedang masalah kedua terkait dengan jejaring yang dibentuk untuk mewujudkan Islam sebagai kekuatan sejarah.

Transmisi dan pengembangan Islam di wilayah Nusantaara berhutang budi kepada tradisi intelektual yang melahirkan berbagai karya sastra baik berupa prosa, puisi atau syair. Disamping sebagai

media ekspresi, sastra berperan penting dalam proses Islamisasi dan pribumisasi kebudayaan Islam. Melalui sastra, maka pesan-pesan keagamaan dan wacana intelektual dikembangkan dan diwariskan dari generasi ke generasi melintasi ruang dan waktu.

Tentu saja terdapat faktor-faktor diakronis maupun sinkronis yang membentuk perbedaan-perbedaan dan karakter bentuk-bentuk intelektualisme. Secara diakronis kita bisa memetakan intelektualisme itu menjadi beberapa periode, seperti periode pertumbuhan, periode perkembangan, periode modern dan kontemporer. Sedang secara sinkronis kita bisa mengelompokkan dalam beberapa kelompok berdasarkan atas perbedaan geografis dan sosiodemografis tertentu.

Untuk memudahkan pembahasan saya mencoba merekonstruksi jalan intelektualisme Islam Nusantara ini melalui periodesasi dengan menekankan tiga aspek penting, yaitu tempat (lokus), tokoh, dan karya intelektualnya. Tentu saja dalam bahasan yang singkat tidak mungkin semua tokoh dimasukkan ke dalam uraian ini. Akan tetapi hanya beberapa saja yang merepresentasikan semangat zaman yang berlangsung dan mencerminkan model pemikiran moderasi ulama nusantara dalam konteks zamannya. Selain itu meskipun dibahas secara terpisah berdasarkan waktu dan tempat (tempus dan lokus) tetapi semua harus dipahami dalam ketersamabungan *(continutity)* dan jaringan *(network)* yang membentuk suatu pola keislaman di Nusantara.

B. Pribumisasi Islam dan Jalan Moderasi Islam Awal

Zaman peralihan Islam Nusantara kurang lebih berlangsung dalam kurun waktu 3 abad, yang membentang dari abad ke-14 hingga abad ke-16 M. Pertanda pentingnya dimulai sejak berkembangnya Kerajaan Pasai menjadi pusat kegiatan intelektual Islam pada abad ke-14 M sampai dengan munculnya kerajaan-kerajaan Islam lain

seperti Malaka, Demak dan Aceh Darussalam pada abad ke-15 dan 16 M.

Pada masa ini hubungan antara Islam dan kebudayaan lokal berlangsung melalui dua proses, yakni Islamisasi budaya lokal dan pribumisasi Islam. Dua proses ini berlangsung secara bersamaan. Artinya, di satu sisi terjadi proses Islamisasi budaya lokal yang berlangsung secara intensif dan ekstensif, hingga mencapai bentuknya yang sangat kuat dan kokoh. Sekaligus, sejalan dengan proses Islamisasi itu, terjadi pula proses pribumisasi kebudayaan Islam. Proses pribumisasi Islam ini berlangsung melalui proses penerjemahan, penyaduran, dan gubahan atas berbagai hikayat dan kitab-kitab Arab, Persia, dan kemudian diletakannya dalam konteks dan realitas yang baru, yakni Nusantara. Selain itu juga dilakukan melalui sastra *serat* dan *tembang-tembang*. Dalam Bahasa Jawa, tembang disebut *sekar,* yaitu suatu karya sastra yang disusun berdasarkan laras nada, dan terikat oleh aturan penyusunan atau patokan berdasarkan jumlah baris maupun lau atau vokal akhir baris.

Pribumisasi dilakukan agar kebudayaan Islam sebagai pendatang dapat diterima karena dipandang tidak asing bagi masyarakat Nusantara. Pada akhirnya mereka yang berbondong-bondong memeluk agama Islam dan merasa nyaman dengan identitas keislaman yang mereka miliki. Dengan cara demikian pula Islam dapat dijadikan cermin dan referensi untuk memandang, memahami dan menafsirkan realitas kehidupan. Dalam kaitan ini, Loir (2000) telah melaporkan pribumisasi kebudayaan Islam dilakukan dengan menyadur dan menggubah kembali hikayat-hikayat Arab dan Parsi dalam jumlah besar, mula-mula dalam Bahasa Melayu dan kemudian dalam Bahasa Nusantara lain seperti Aceh, Bugis, Jawa, Sunda, Madura dan lain-lain.

Dari segi jenis, demikian menurut Hadi (2008), karya-karya yang lahir ini pada umumnya ditulis dalam bentuk prosa, sebagian

lain yang lebih kecil disadur ke dalam bentuk syair atau tembang. Dalam saduran atau gubahan itu kebanyakan nama pengarang tidak disebutkan dan hanya nama penyalin naskah yang biasanya tercantum dalam naskah. Hal ini lazim karena ada kemungkinan besar mereka tidak hanya menerjemahkan, tetapi juga menyadur dan menggubah kembali karya-karya itu sesuai dengan konteks dan kebutuhan yang dihadapi.

Berdasarkan tema dalam hikayat-hikayat karya-karya Arab Parsi yang disadur dan digubah ke dalam bahasa Melayu, maka Hadi (2008) kemudian mengelompokannya menjadi beberapa kelompok, yakni sebagai berikut:

1. Hikayat Nabi-Nabi

Hikayat ini juga lazim disebut Hikayat Anbiya' atau Surat Anbiya. Terdapat sejumlah hikayat nabi-nabi yang menunjukkan kekuatannya sebagai sarana penyebaran Islam sangat menarik. Selain itu juga terdapat berbagai versi saudaran yang menunjukan suburnya gairah untuk menyebarkan kisah-kisah nabi ini kepada masyarakat setempat. Beberapa hikayat nabi-nabi dalam versi Melayu misalnya adalah *Hikayat Nabi Yusuf, Hikayat Nabi Musa, Hikayat Nabi Sulaiman, Hikayat Raja Jumunah* (dan Nabi Isa), *Hikayat Zakaria, Hikayat Luqman al-Hakim, Hikayat Nabi Allah Ayub, Hikayat Nabi Musa Bermunajat*, dan lain-lain. Penyusunan hikayat nabi-nabi tersebut disadur dari sumber primer maupun sekunder, seperti misalnya *Kitab al-Mubtada wa Qisas al-Anbiya'* karya Wahb ibn Munabba (w. 730 M), *Ara`is al-Majalis: Qisas al-`Anbiya'* karya Tha`labi (sekitar abad ke-10 M), dan *Qisas al-`Anbya'* karya Ibn Khalaf dari Nisyapur.

2. Hikayat Kehidupan dan Perjuangan Nabi Muhammad SAW

Hikayat ini tidak hanya berisi tentang sejarah kehidupan Nabi di Makkah dan Madinah, tetap mencakup juga penceritaan pra/trans-historis nabi yang direpresentasikan ke dalam hikayat mengenai Nur Muhammad. Hal ini tampak dalam kisah mengenai

Nur Muhammad yang digambarkan sebagai alasan penciptaan semesta. Beberapa hikayat kehidupan dan perjuangan nabi Muhammad saw. dalam versi lokal di antaranya adalah: *Hikayat Kejadian Nur Muhammad, Hikayat Rasulullah, Hikayat Bulan Berbelah, Hikayat Nabi Mikraj, Hikayat Nabi Bercukur, Hikayat Seribu Satu Masalah, Hikayat Nabi Wafat, Hikayat Nabi Mengajar Anaknya Fatimah, Hikayat Nabi Mengajar Ali, Hikayat Putri Salamah* (seorang perempuan yang mendapat pelajaran dari Nabi), *Hikayat Nabi dengan Orang Miskin,* dan *Hikayat Nabi dan Iblis.* Penyusunan hikayat nabi-nabi tersebut disadur dari sumber primer maupun sekunder, seperti misalnya *Sirrah Mabawi* karya Ibn Ishaq dan juga karya-karya Sahl al-Tustari.

3. Hikayat Para Wali Islam yang Masyhur

Hikayat ini berisi tentang kehidupan para sufi terkemuka dan para pendiri tarekat-tarekat besar yang berkembang di Nusantara. Di antaranya yang masyhur ialah Hikayat Rabiah al-Adawiyah, Hikayat Sultan Ibrahim bin Adam, Hikayat Bayazid Bhistami, Hikayat Syekh Abdul Kadir Jailani, Hikayat Syekh Saman, Hikayat Syekh Naqsabandi dan lain-lain.

4. Hikayat Pahlawan-Pahlawan Islam

Hikayat yang lahir dari tangan para ulama nusantara juga terkait dengan kehidupan para pahlawan-pahlawan Islam. Epos kepahlawanan para pejuang Islam disajikan dalam hikayat-hikayat agar menjadi pedoman para penerus Islam, dan sekaligus melengkapi hikayat nabi-nabi. Beberapa hikayat pahlawan-pahlawan Islam di antaranya adalah: *Hikayat Muhamad Ali Hanafiyah, Hikayat Amir Hamzah, Hikayat Iskandar Zulkarnain, Hikayat Malik Saiful Lizan, Hikayat Saif bin Dhi Yazan, dan Hikayat Semaun.*

5. Hikayat Bangsawan Islam

Hikayat seperti ini biasanya berbentuk cerita tentang petualangan bercampur percintaan, dan sebagian besar termasuk ke dalam jenis pelipur lara. Namun demikian unsur didaktiknya cukup

dominan. Termasuk dalam kelompok ini ialah Hikayat Jauhar Manik, Hikayat Syamsul Anwar, Hikayat Kamaruz Zaman, Hikayat Sultan Bustaman, Hikayat Umar Umayah, Hikayat Raja Khaibar, Hikayat Ahmad Muhamad, Hikayat Siti Hasnah, Hikayat Siti Zubaidah Perang Dengan Cina dan lain-lain.

6. Kisah-Kisah Perumpamaan Sufi atau Alegori Sufi

Sebagian dari kisah para sufi digubah berdasarkan hikayat yang termasuk dalam kategori roman, seperti misalnya *Hikayat Syah Mardan, Hikayat Inderaputra* dan lain-lain. Dalam sastra Jawa contoh terbaik ialah *Cerita Dewa Ruci.* Adapun alegori yang disadur dari sumber sastra Parsi, misalnya *Hikayat Burung Pingai, Hikayat Perkataan Alif* dan lain-lain. Salah satu hikayat yang terkenal adalah *Hikayat Burung Pingai* yang disadur dari *Mantiq al Thayr* (Musyawarah Burung) karya Fariduddin al-`Attar, penyair sufi Parsi abad ke-12 yang masyhur.

7. Cerita Berbingkai

Cerita semacam ini sangat digemari pembaca, sehingga versi dari masing-masing cerita banyak sekali dijumpai dalam sastra Melayu. Sebagian merupakan kisah binatang (*fabel*), sebagian lagi tidak termasuk fabel. Yang termasuk fabel ialah *Hikayat Khalilah dan Dimnah* dan *Hikayat Bayan Budiman.* Yang tidak termasuk fabel ialah *Hikayat Seribu Satu Malam, Hikayat Maharaja Ali, Hikayat Bakhtiar, Hikayat Bibi Sabariah* dan lain-lain.

Selain sebagai sarana pengajaran, hikayat-hikayat ini berperan sebagai pelipur lara. Cerita berbingkai dan fabel memang berasal dari kesusastraan Sanskerta. Melalui kesusastraan Parsi kisah-kisah semacam itu sampai ke dalam buaian peradaban Islam dan dikembangkan lebih jauh hingga mencapai bentuknya yang lebih sempurna dan mempesona. Para sastrawan Muslim juga meningkatkan bobot cerita-cerita ini, dengan memberinya kandungan moral serta pesan kemanusiaan dan keruhanian yang universal. Yang paling populer dari hikayat-hikayat tersebut ialah *Hikayat Seribu Satu*

Malam, yang diterjemahkan atau disadur dari salah satu naskah Arab abad ke-14 M. Judul asli hikayat ini ialah *Alfa Layla wa Layla*, dan di Eropa dikenal denan judul *Arabian Nights.*

8. Kisah-Kisah Jenaka

Kisah jenaka yang populer ialah serial *Hikayat Abu Nawas* dan *Hikayat Umar Umayya.* Berdasarkan model ini kemudian muncul kisah-kisah jenaka dengan menggunakan tokoh tempatan seperti *Pak Belalang* (kisah dari Melayu), *Si Kabayan* (kisah dari wilayah Sunda), *Modi Karok* (kisah dari Madura), dan lain-lain. Termasuk kisah jenaka dan sekaligus fabel ialah *Kisah Pelanduk Jenaka.*

Selain hikayat atau kisah dengan berbagai bentuknya, Islamisasi dan pribumisasi Islam di Indonesia juga menggunakan sastra serat dan tembang-tembang. Dalam Bahasa Jawa tembang disebut *sekar,* yaitu suatu karya sastra yang disusun berdasarkan laras nada, dan terikat oleh aturan penyusunan atau patokan berdasarkan jumlah baris maupun lagu atau vokal akhir baris. Tembang merupakan hasil karya sastra yang sangat adiluhung, yang biasanya memuat berbagai nasehat bijak baik mengenai budi pekerti, olah pikir dan batin mengenai makna dan hakikat kehidupan.

Beberapa tembang Jawa yang merupakan hasil proses asimilasi Islam dan kebudayaan Jawa di antaranya *tembang mijil, sinom, dandang gula, macapat* dan *megatruh*. Rangkaian tembang itu merupakan ajaran mengenai daur kehidupan dari mulai lahir, masa muda, dewasa hingga meninggal dunia. Suatu simbolisme mengenai asal usul dan akhir kehidupan (*sangkan parning dumadi*).

C. Pribumisasi Islam dan Jalan Moderasi Islam Masa Perkembangan

Pada uraian sebelumnya saya telah menunjukkan betapa tradisi intelektual yang muncul pada masa awal Islam di Nusantara sangat kaya. Intelektualisme tersebut bahkan sangat memegang peranan

penting bagi kanal penyebaran Islam. Berbagai hikayat yang telah dijelaskan secara panjang di atas menunjukkan bahwa proses Islamisasi dan pribumisasi Islam yang berlangsung sangat intensif dan diterima oleh masyarakat setempat dengan menjadikan berbagai hikayat itu sebagai khazanah tradisi setempat.

Proses kreatif penyaduran dan penggubahan kembali berbagai hikayat terus berlangsung pada masa peralihan peradaban Nusantara Hindu ke Islam setelah abad 14-16 M. Bisa jadi Karena pada abad-abad berikutnya kebutuhan terhadap hikayat itu yang semakin meluas, maka proses itu berlangsung intensif dan menggunakan medium bahasa Nusantara yang lebih bervariasi seperti, Aceh, Minangkabau, Sunda, Jawa, Bugis, Banjar dan Sasak. Hal inilah yang mengakibatkan munculnya berbagai versi suatu hikayat.

Akhir abad ke-16 dan awal abad ke-17 M menandai masa perkembangan Islam di Nusantara. Masa ini ditandai dengan gelombang baru intelektualime Islam Nusantara yang memunculkan dua gejala yang saling berhubungan (Abdullah, 2008). Pertama, perhatian pada renungan tasawuf sebagai usaha untuk memusatkan diri dalam rangka usaha menjawab hubungan antara manusia dengan Tuhan. Kedua, adanya usaha untuk merumuskan sistem kekuasaan berdasarkan cara pandang Islam, yang berupa upaya intelektual untuk merumuskan teori kenegaraan ideal. Tokoh intelektual yang mewakili kecenderungan pertama adalah Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani (Syamsudin Pasai).

Sedangkan tokoh intelektual yang mewakili kecenderungan kedua adalah Bukhairi al-Jauhari dan Nurudin al-Raniri. Pada masa hidup tokoh-tokoh ini Aceh muncul sebagai salah satu pusat keagamaan dan kebudayaan dan politik Islam. Seiring dengan perkembangan ini maka muncul karya intelektual ilmiah dan sistematis di berbagai bidang seperti teologi, fiqih dan tasawuf

Di samping karya-karya ilmiah, gelombang intelektualisme kedua juga ditandai dengan penulisan puisi-puisi keagamaan yang

sangat subur, terutama berupa syair-syair tasawuf. Berbeda pada masa awal pertumbuhan, pada masa gelombang kedua para penyair Nusantara tidak lagi sekedar menyadur dan menggubah kembali karya-karya Arab dan Parsi, tetapi juga menulis karya-karya ekspresif yang orisinal. Karya-karya semacam ini menjadi katalisator bagi kebangkitan kesadaran baru mengenai individualitas (Hadi, 2008). Pada akhirnya karya-karya ini juga menjadi indikasi bagi terintegrasinya Islam sebagai identitas individu dan menjadi bagian yang utuh dari peradaban dan kebudayaan Nusantara.

Salah satu sumbangan penting lainnya adalah perumusan konstruksi teori kekuasaan yang menjadi landasan penting bagi praktik politik kekuasaan raja-raja Nusantara. Sebagaimana diungkapkan oleh Abdullah (2008,) pada gelombang kedua ini mulai dirumuskan teori kekuasaan yang bertolak daru pendekatan sufistik. Dalam perspektif semacam ini maka "negara" tidak lagi dipahami sebagai refleksi kedirian sang raja, tetapi juga pranata yang menjadi wadah bagi terwujudnya kesatuan harmonis antara raja dan rakyat dan antara makhluk dan khaliq. Dalam konteks Jawa, konsep politik dirumuskan dalam suatu teori religi politik mengenai *"manungaling kawula Gusti",* yakni bersatunya hamba dengan tuan, raja dan rakyat, manusia dan Tuhan.

Untuk menunjukkan proses-proses yang rumit, jalan moderasi yang dibangun oleh para ulama Nusantara akan saya uraikan berbagai kontras pemikiran beberapa tokoh, tetapi di tengah itu mampu menemukan jalan tengah (moderasi). Kontribusi para tokoh ini bukan pada konseptualisasinya mengenai moderasi Islam, tetapi pada gugusan epistemik dan strategi intelektualisme yang mendorong adanya dialektika di tengah perbedaan pemikiran dan budaya yang menghasilkan sintesis Islam yang seimbang. Beberapa di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Negosiasi dan Pembentukan Nalar Sufistik: Jalan Moderasi Walisongo dan Syekh Siti Jenar

Melengkapi pembahasan tradisi intelektualisme Islam Melayu di atas, saya merasa perlu untuk membahas tradisi intelektual di Jawa. Hal ini penting karena Jawa pada masa yang sangat panjang telah menjadi pusat peradaban Hindu-Budha, yaitu Majapahit. Di samping itu Jawa juga telah memiliki sistem kepercayaan yang sangat sistematis dan kokoh yang disebut dengan Agama Kapitayan (Soenyoto, 2012).

Dengan demikian, Jawa sebelum Islam telah memiliki kekuatan identitas kebudayaan yang sangat kuat. Oleh karenanya, diterimanya Islam secara luas merupakan suatu gejala sosio-kultural yang menarik. Apalagi proses Islamisasi dan pribumisasi Islam di Jawa telah menghasilkan warisan yang berharga, yaitu corak Islam yang ramah terhadap kebudayaan lokal. Tokoh penting dibalik proses pribumisasi Islam di Jawa adalah para Walisongo, meskipun mereka sebagian hidup pada masa dan tempat yang berbeda-beda, tetapi persepsi masyarakat pada umumnya menggambarkan para Walisongo itu sebagai sekumpulan ulama dalam satu Majelis Ulama pada masa kerajaan Islam Jawa, yaitu Kerajaan Demak. Para Walisongo yang berjumlah sembilan wali, sesungguhnya memiliki keterkaitan yang erat satu sama lain, baik dalam ikatan darah maupun hubungan guru dan murid.

Kancah dan lokus utama aktivitas religius dan intelektual Walisongo adalah daerah pantai utara Jawa dari awal abad ke-15 hingga pertengahan abad ke-16 (Mastuki dan Elsaha 2003: 28). Tiga wilayah penting menjadi pusat penyebaran Islam oleh Walisongo di Jawa Timur adalah Surabaya-Gresik-Lamongan-Tuban. Sementara di Jawa Tengah meliputi Demak-Kudus-Muria, kemudian Cirebon di Jawa Barat. Pada wilayah-wilayah ini Walisongo menjadi para pembaru yang melakukan pembaruan

masyarakat melalui transformasi religio-kultural setempat. Mereka adalah para intelektual yang membangun kesadaran dan identitas baru di tengah peralihan dari kebudayaan Hindu-Budha ke kebudayaan Islam Jawa.

Terdapat tiga sentra transmisi keilmuan Islam yang dibangun oleh Walisongo yang berupa pesantren, yaitu Pesantren Ampel Denta (Sunan Ampel), Pesantren Giri (Sunan Giri), dan Pesantren Watu Layar (Sunan Bonang). Dari pusat-pusat itulah perdaban Islam berkembang ke berbagai wilayah baik di Barat maupun di Timur Nusantara, yang kemudian menjadi kunci bagi terbangunnya jaringan intelektual pada tahap pertama (Mastuki dan Elsaha, 2003: 29).

Figur Walisongo yang pertama Syaikh Makdum Ibrahim as-Samarqandi (w. 1419). Dilihat dari nama belakangnya as-Samarqandi, ia diketahui ia lahir di Samarkand. Mengikuti pengucapan Jawa, Babad Tanah Jawa versi Meisnma menyebutnya dengan Samarakandi. Ibrahim Samarkandy adalah saudara Maulana Ishak (ayah Sunan Giri atau Raden Paku), keduanya adalah anak ulama Persia, Maulana Jamaluddin Kubra (keturunan ke-10 Sayyidina Husein, cucu Nabi Muhammad saw.) yang menetap di Samarkand.

Berdasarkan Babad Cirebon diketahui Syaikh Ibrahim as-Samarkandi adalah Putera Syeikh Karnein dan berasal dari Negeri Tulen. Apabila sumber data Babad Cirebon ini autentik, maka berarti Syaikh Ibrahim as-Samarakandi ini bukan asli penduduk Samarkand, melainkan seorang migran yang orang tuanya pindah ke Samarkand dari Tulen. Negeri Tulen yang dimaksud adalah merujuk pada nama wilayah Tyulen, kepulauan kecil yang terletak di tepi timur Laut Kaspia, yang masuk wilayah Kazakhtan, di arah Barat Laut Samarkand.

Migrasi keluarga Ibrahim as-Samarkandi diperkirakan terjadi pada era Dinasti Timurid (1370 -1506 M). Selain menjadi pusat perkembangan Islam, Samarkand di bawah kekuasaan Timur Lenk

(1336-1405 M), juga menjadi pusat seni arsitektur dan ilmu pengetahuan lainnya. Samarkand memainkan peran penting dalam perdagangan di Asia dan Eropa. Setelah Timur Lenk tidak berkuasa, penggantinya Ulugh Bek (1409-1499 M) dikenal sebagai raja yang memiliki pengetahuan luas dan mendalam tentang Islam serta berperan aktif dalam pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya melalui perguruan tinggi yang disebut Madrasah di Samarkand.

Uraian di atas menunjukkan latar belakang lingkungan sosiokultural pembawa Islam awal Syaikh Ibrahim as-Samarkand, yaitu suatu lingkungan kebudayaan dengan ilmu pengetahuan dan perdagangan yang sangat maju. Sebelum menetap di Jawa, Maulama Malik Ibrahim tinggal di Champa (Vietnam sekarang) selama 13 tahun. Hal ini diduga untuk kegiatan dakwah, sekaligus terlibat dalam jaringan perdagangan yang telah terbentuk di beberapa wilayah seperti, Samarkand, Champa, Patani, Pasai, dan beberapa kota di Pesisir Jawa.

Sejauh yang bisa diidentifikasi para sejarawan, terdapat dua karya penting Syaikh Ibrahim as-Samarkandi. Pertama adalah "*Usul Nem Bis*" kitab tulisan tangan yang tediri dari enam bab, yang tersebar secara luas di kalangan pesantren. Dalam manuskrip ini setiap bab secara konsisten diawali dengan "*Bismillah al-Rahman al-Rahim*". Kitab ini ditulis oleh Ibrahim Asmara dimana nama belakangnya merujuk kepada as-Samarkandi.

Karya yang kedua adalah *Suluk Ngasmara* atau Asmara sebuah kitab tasawuf bertanggal 15 M. Suluk ini diyakini kuat ditulis oleh Ibrahim as-Samarkandi, digunakan oleh Zoetmulder (1990) sebagai data pembanding dalam pembahasan kitab Sunan Bonang *(Het Book Van Bonang)* yang terkenal itu. Walaupun hanya membandingkan segi sastra antara kedua karya itu, namun terdapat temuan yang menarik mengenai indikasi yang cukup kuat bahwa Syeikh Ibrahim as-Samarkandi adalah kakek dari Sunan Bonang.

Suluk Ngasmara, dengan demikian merupakan karya yang mendahului *Suluk Wujil* karya Sunan Bonang. Melalui *Suluk Ngasmara* maka bisa dipastikan pendekatan tasawuf yang digunakan oleh Syeikh Ibrahim as-Samarkandi dalam menyebarkan Islam di Jawa. Ini merupakan suatu catatan penting mengenai bangunan nalar sufistik yang telah tercatat sejak awal perkembangan Islam di Jawa.

Proses Islamisasi dan Pribumisasi Islam di Jawa berlangsung lebih intensif melalui peran Sunan Ampel (Raden Rahmat). Ia adalah putra tertua dari Syaikh Ibrahim as-Samarkandi. Dilahirkan di Champa pada tahun 1401 M, dan diperkirakan wafat pada tahun 1481 M di Demak, dan dimakamkan di sebelah Barat Masjid Ampel Surabaya. Nama Ampel adalah tempat dimana ia lama bermukim, yakni daerah Ampel atau Ampel Denta, wilayah yang kini menjadi bagian dari Surabaya. Versi lain mengatakan Sunan Ampel masuk di Surabaya pada tahun 1443 (Mastuki, 2003: 22) bersama saudara tuanya bernama Ali Murtadha dan saudara sepupunya yang bernama Raden Burereh (Abu Hurairah) putra Raja Champa (Sunyoto, 2012: 153).

Kedatangan Raden Rahmat ke Majapahit diperkirakan pada dasawarsa abad ke-15. Sebelumnya singgah di Palembang, menjadi tamu Arya Damar selama dua bulan. Arya Damar adalah Raja Muda Palembang saat itu (Arnold, 1977). Aya Damar yang telah tertarik dengan Islam berhasil diislamkan dan berganti nama menjadi Arya Abdullah.

Kehadiran Raden Rahmat ke Majapahit merupakan titik awal dari proses masuknya Islam ke dalam jantung kebudayaan, politik kekuasaan, dan keagamaan di Jawa. Koneksi Raden Rahmat dengan salah satu istri Raja Majapahit, yang adalah bibinya sendiri, merupakan pintu masuk bagi peran Raden Rahmat dalam penyebaran Islam pada masa Majapahit. Bahkan diceritakan dalam salah satu riwayat bahwa kehadiran Raden Rahmat juga atas permintaan bibinya itu.

Atas seizin Raja Majapahit yang sedang resah menghadapi kemerosotan moral, Raden Rahmat diminta untuk datang ke kerajaan dalam rangka mendidik masyarakat mengatasi kemerosotan moral (Mulyati, 2006: 19-23).

Sebagaimana dituturkan dalam *Babad Ngampeldenta,* bahwa pengangkatan Raden Rahmat sebagai imam di Surabaya dengan gelar Sunan dan kedudukan Wali di Ngampeldenta dilakukan oleh Raja Majapahit. Sejak saat itu Raden Rahmat dikenal dengan sebutan Sunan Ngampel. Dalam perkembangannya, Sunan Ampel menjadikan wilayah kedudukannya menjadi pusat pergerakan dakwah dan pendidikan dengan cara membangun pondok pesantren. Pada abad ke-15 pesantren tersebut menjadi sentra pendidikan yang sangat berpengaruh di Nusantara, bahkan di mancanegara, dan berhasil melahirkan tokoh besar yang menjadi penentu dalam perkembangan Islam, diantaranya adalah Sunan Bonang, Sunan Giri (putra Sunan Ampel), dan Raden Patah yang kelak menjadi Sultan Demak.

Warisan intelektualisme Sunan Ampel yang sangat penting adalah usahanya menamakan Islam sufistik dengan mengajarkan zuhud melalui *riyadlah* yang sangat kuat. Sunan Ampellah yang mengenalkan istilah *"mo limo" (moh main, moh ngombe, moh maling, moh madat, moh madon),* yakni seruan untuk tidak berjudi, tidak minum minuman keras, tidak mencuri, tidak menggunakan candu (narkotik) dan tidak berzina. Tampaknya inilah jawaban dalam *Babad Demak,* Sunan Ampel juga digambarkan memberikan ajaran esoterik kepada muridnya Sunan Giri. Melalui ajaran yang dikembangkan oleh murid dan sepupunya ini, Sunan Ampel berkontribusi besar dalam menanamkan nalar sufistik yang menjadi pola dasar bagi Islamisasi dan pribumisasi Islam di Jawa.

Sunan Giri adalah putra Maulana Ishak, saudara Syaikh Ibrahim al-Samakandi. Nama kecilmya adalah Raden Paku, alias Muhammad Ain al-Yaqin, dilahirkan di Blambangan pada 1442 M. Ayahnya

Sunan Giri, yaitu Maulana Ishak, adalah yang dirikim oleh Sunan Ampel untuk mengislamkan Blambangan. *Babad Tanah Djawi* dan *Serat Walisana* berbeda dalam mengungkapkan orang tua Sunan Giri. *Babad Tanah Djawi* menyebutkan Ibu Sunan Giri adalah Dewi Sekar Dadu. Sementara *Babad Walisana* menyebut Retno Sabodi.

Demikian juga nama kakek Sunan Giri dari pihak ibu. Menurut *Babad Tanah Djawi* adalah Prabu Menak Sembuyu, sedangkan *Serat Walisana* menyebut Prabu Samdudha. Rafles dalam buku *The History of Java* (1965) menyatakan bahwa Sunan Giri (Raja Gunung) adalah keturunan orang asing dari Barat bernama Maulana Ishak dengan seorang putri Raja Blambangan. Dari garis ibu, Sunan Giri adalah keturunan Bhre Wirabumi, putera Hayam Wuruk dari selir yang dirajakan di Blambangan. Namun demikian ketiga tulisan itu, mengungkapkan hal yang sama bahwa dari pihak ibu, Sunan Giri adalah keturunan Raja Blambangan. Menurut Sunyoto, (2012: 172), Giri yang digunakan untuk nama kediamannya merupakan nama ibu kota Blambangan saat itu dan menjadi nama salah satu kecamatan di Banyuwangi sekarang.

Sunan Giri diasuh oleh satu keluarga Nyai Pinatih, yang suaminya adalah Khoja Mahdum Syahbandar. Nyai Pinatih merupakan keturunan penguasa Lumajang, Menak Koncar, yang merupakan keluarga paling awal masuk Islam pada masa Majapahit. Menurut cerita yang berkembang, karena kegagalan Maulana Ishak mengislamkan Blambangan telah mengakibatkan ia terusir dan meninggalkan istrinya yang dalam keadaan hamil. Ketika melahirkan, bayi itu kemudian diletakkan di dalam peti dan dihanyutkan ke laut. Ketika ditemukan oleh salah seorang awak kapal, bayi itu kemudian diserahkan kepada Nyai Pinatih. Konon karena peristiwa ini maka Sunan Giri dinamai Jaka Samudera.

Di bawah asuhan keluarga bangsawan Nyai Pinatih dan adiknya Pangeran Arya Pinatih (Syaikh Menganti), kemudian Jaka Sam-

udera menjadi bangasawan yang mewarisi privilege sebagai keturunan Bhre Wirabumi. Jaka Samudera kemudian diganti namanya oleh Sunan Ampel menjadi Raden Paku, yang sekaligus yang merupakan perubahan status dan kedudukan dari masyarakat biasa menjadi keluarga penguasa Surabaya, bergelar raden yang merupakan bagian dari keluarga Maharaja Majapahit. Karena alasan inilah maka ketika masa kejatuhan Majapahit yang terpecah-pecah menjadi kadipaten-kadipaten kecil, maka Raden Paku mempertahankan kedaulatan wilayahnya dengan mengangkat diri sebagai penguasa dengan gelar Sunan Giri (Sunyoto, 2012: 176).

Ada banyak indikasi yang menunjukkan keberadaan Giri sebagai penguasa politis. *Pertama,* Sunan Giri juga bergelar Prabu Satmata yang bermakna "Raja Satmata". Satmata merupakan salah satu nama Syiwa. *Kedua,* berbagai penelitian juga menunjukkan adanya data toponim bekas Kerajaan Giri di Menganti, yang berasal dari Bangsal Menganti, yaitu kantor raja yang letaknya berdekatan dengan kepatihan. Juga adanya keberadaan Puri Kedhaton, yang tidak lain adalah rumah keluarga raja. Ini semua menjadi bukti bahwa tokoh Walisongo yang bernama pribadi Raden Paku atau Jaka Samudera dapat dipastikan sebagai seorang ulama penyebar Islam sekaligus penguasa politik di wilayahnya. Kedudukan ganda ini oleh Sunan Ampel disebut sebagai "*noto*" dan "*pandito*" sebagaimana sebutan yang diberikannya kepada Sunan Giri. Masyarakat saat itu lazim menyebunya sebagai "*Pandhito Ratu*". Suatu istilah yang merujuk pada kedudukan ganda sebagai pemegang otoritas agama dan politik.

Posisi dan kedudukan Sunan Giri telah memungkinkannya untuk melakukan Islamisasi dan pribumisasi Islam secara lebih luas dan mendalam. Ini dilakukan diantaranya melalui dunia pendidikan, kebudayaan, dan diplomasi. Dalam bidang pendidikan, Sunan Giri dikenal mengembangkan pendidikan masyarakat terbuka melalui

penciptaan berbagai jenis permainan seperti, *jelungan*, *jamuran*, *gendhi gerit,* dan juga tembang permainan anak-anak, seperti *Padang Wulan, Gula Ganti*, dan *Cublak-Cublak Suweng*.

Untuk menanamkan ajaran rohani, Sunan Giri kemudian menciptakan *metrum asmaradhana* dan *pucung*. Sunan Giri juga melakukan reformasi pewayangan, diantaranya melalui Sunan Giri juga dikenal mengarang berbagai lakon wayang dan suluknya termasuk penambahan tokoh-tokoh wayang baru. Juga melakukan penambahan hiasan-hiasan wayang seperti *kelat bahu* (gelang hiasan di pangkal lengan), gelang, keroncong (gelang kaki), anting telinga, *budong* (hiasan pada punggung), dan *zamang* (hiasan kepala).

Sunan Bonang alias Maulana Makhdum Ibrahim (1465-1525 M) adalah putra sekaligus penerus dakwah Sunan Ampel. Ibunya adalah Nyi Ageng Manila, putri seorang adipati Tuban, Arya Teja. Memperoleh pendidikan agama dari ayahnya di Pesantren Ngampel dan lingkungan keluarganya yang berasal dari penguasa setempat. Situasi ini tampaknya telah memberikan kesempatan kepada Sunan Bonang untuk secara leluasa berkelana di berbagai daerah untuk berdakwah dan berkarya. Perkelanaan awal dakwahnya dilakukan di Kediri yang menjadi pusat Bairawa-Tantra (Sunyoto, 2012: 188).

Aktivitas dakwahnya di daerah ini perlu mendapat catatan penting, karena merupakan suatu momen bagi percobaan dakwah melalui cara yang represif yang gagal. *Babad Daha Kediri* misalnya, menceritakan bahwa dengan pengetahuannya yang luar biasa, Sunan Giri mengubah aliran Sungai Brantas, sehingga menjadikan daerah yang enggan menerima dakwah Islam di sepanjang aliran sungai menjadi kekurangan air, bahkan sebagian lain mengalami banjir yang mengakibatkan kerusakan sawah penduduk. Tindakan sabotase fasilitas publik inilah yang mendapat kecaman dari tokoh setempat, Buto Locaya dan Nyai Plencing, yang digambarkan sebagai lawan-lawan Sunan Bonang dalam berdakwah. *Babad Daha Kediri* menyiratkan adanya resistensi terhadap cara dakwah Sunan

Bonang yang ditunjukkan dengan perdebatan maupun pertarungan fisik dengan tokoh-tokoh Bhairawa-Bhairawi di Kediri saat itu, Ki Buto Locaya dan Nyai Plencing.

Konflik juga terekam dalam catatan *Babad Sengkala* yang menandai Tahun 1471/1548 M sebagai kedatangan Raja Giri (Sunan Prapen) ke Kediri. Pada tahun 1473/1551 M, demikian *Babad Sengkala* mencatat bahwa "Daha dibakar habis". Dalam peristiwa ini Adipati Kediri, Arya Wiranatapada dan putrinya yang telah masuk Islam dinyatakan hilang. Peristiwa ini menunjukkan bahwa jauh setelah masa Sunan Bonang, Kediri pun masih belum menerima Islam. Sebagai catatan, ini menunjukkan bahwa dakwah dengan kekerasan di Kediri tidak berjalan efektif.

Pada akhirnya, Sunan Bonang pindah, membangun tempat pasujudan *(zawiyah)* sekaligus pesantrennya di Bonang, daerah kecil dekat Lasem Jawa Tengah, 15 KM dari Rembang. Sunan Bonang juga lebih banyak menggunakan seni dan budaya. Bersama dengan muridnya, Sunan Kalijaga, kemudian dikenal berdakwah melalui pertunjukan wayang, menjadi dalang dan menggubah tembang-tembang macapat. Latar belakang ibunya yang berasal dari keluarga bangsawan telah memberi kesempatan kepada Sunan Bonang untuk belajar seni dan budaya Jawa, dan membuatnya memahami seluk-beluk kesusasteraan Jawa, terutama tembang-tembang macapat yang sangat popular (Sunyoto, 2012: 198).

Jasa Sunan Bonang dalam bidang kesenian adalah melakukan reformasi seni pertunjukan wayang dengan membabar ajaran rohani pada pagelarannya. Sunan Bonang juga menyempurnakan susunan gamelan dan menggubah lagu, dan memperkaya racikan sehingga memperkaya pertunjukan wayang.

Disamping tembang-tembang macapat, karya intelektual peninggalan Sunan Bonang yang lain adalah *Primbon* dan *Suluk Wujil,* kitab tasawuf yang mengajarkan tentang pengetahuan rahasia. *Prim-*

bon, sebagaimana di yakini B.J.O. Schrieke, adalah tulisan Sunan Bonang yang berisi ajaran esoteris, doktrin dan inti ajaran tasawuf yang mendalam. Sedangkan *Suluk Wujil,* sebagaimana diungkapkan oleh Poerbatjaraka, adalah ajaran tasawuf yang sifatnya rahasia yang menyangkut bahasan hakikat ketuhanan.

Figur Walisongo yang lain adalah Sunan Derajat atau Raden Qasim, putra bungsu Sunan Ampel dengan Nyi Ageng Manila. Dilahirkan pada 1470 M. Saudara-saudaranya adalah Nyai Patiman (Nyai Gede Panyuran), Nyai Wilis (Nyai Pengulu), Nyai Taluki (Nyai Gede Maloka), dan Raden Mahdum Ibrahim (Sonan Bonang). Dengan demikian, maka garis nasab Sunan Drajat sama dengan Sunan Bonang, yakni berdarah Champa, Samarland-Jawa, karena ayah Sunan Ampel adalah Ibrahim as-Samarkandi yang sudah dijelaskan sebelumnya.

Raden Qasim memperolah pendidikan dari ayahnya Sunan Ampel dan juga berguru kepada Sunan Gunung Jati. Raden Qasim juga menikahi putri Sunan Gunung Jati yang bernama Dewi Sufiyah. Setelah menikahi putri Sunan Gunung Jati, Raden Qasim ditempatkan sebagai imam pelindung di Lawang dan Sedayu, di daerah Drajat, sehingga namanya menjadi Pangeran Kadrajat atau Pangeran Drajat.

Sunan Drajat menempuh jalan intelektualisme yang berbeda dengan ayahnya (Sunan Ampel) dan kakaknya (Sunan Bonang) yang puritan. Sunan Drajat berdakwah dengan mengembangkan pendidikan akhlak masyarakat, menumbuhkan kepedulian kepada fakir miskin, mengembangkan kesejahteraan masyarakat, berempati, menumbuhkan etos kerja, kedermawanan, mengentaskan kemiskinan, menciptakan kemakmuran dan gotong royong. Sunan Drajat juga dikenal sebagai ahli teknik pembuatan rumah, sehingga keahliannya ini juga mempengaruhi karakter dakwahnya.

Warisan intelektualnya dikenal dengan *pepali pitu* (tujuh dasar ajaran) yang merupakan tujuh falsafah untuk menjadi dasar kehidupan. Pepali pitu itu adalah:

1. *Memangun resep tyasing* sasama (Membuat senang hati orang lain).
2. *Jroning suka kudu eling lan waspada* (Dalam suasana gembira hendaknya tetap ingat Tuhan dan waspada).
3. *Laksmitaning subrata tan nyipta marang pringga hayaning lampah* (Dalam mencapai cita-cita luhur jangan menghiraukan halangan dan rintangan).
4. *Meper Hardaning Pancandriya* (Senantiasa berjuang menekan gejolak nafsu-nafsu indrawi)
5. *Heneng-Hening-Henung* (Dalam diam akan dicapai keheningan, dan dalam hening akan mencapai jalan kebebasan mulia).
6. *Mulya guna panca waktu* (Pencapaian kemuliaan lahir batin dengan menjalani shalat lima waktu).
7. *Manehna teken marang wong kang wuta, manehna mangan marang womg kang luwe, manehno busana marang wong kang wuda, manehna pangiyup marang wong kang kudanan* (Berikan tongkat kepada orang yang buta, berikan makanan kepada orang yang lapar, berikan pakaian kepada orang yang tak memiliki pakaian, berikan tempat berteduh kepada orang yang kehujanan.

Itulah legasi Sunan Drajat, yang dengan bahasa modern bisa disebut sebagai prinsip-prinsip pembangunan masyarakat, yang tampaknya tetap relevan hingga sekarang. Selain bidang pendidikan dan sosial, Sunan Drajat juga mengembangkan kehidupan seni dan budaya, antara lain dengan menggubah sejumlah tembang tengahan, macapat, dan pangkur. Disamping juga mementaskan wayang dan menjadi dalang untuk menyampaikan pesan-pesan dakwahnya.

Islamisasi dan pribumisasi Islam yang sangat menentukan bagi perkembangan Islam Nusantara pada masa Walisongo juga berkelindan dengan dinamika politik dan kekuasaan. Kita telah sedikit membahas hal ini pada tokoh-tokoh yang sudah diuraikan sebelumnya. Namun persinggungan Islamisasi dan pribumisasi dengan politik ini tampak lebih keras pada masa Sunan Kudus.

Sunan Kudus, nama lengkapnya adalah Maulana Ja'far al-Shadiq ibn Utsman. Ja'far Shadiq adalah putera dari pasangan Sunan Ngudung dan Syarifah (adik Sunan Bonang). Menurut *Babad Tanah Djawi*, Usman Haji adalah putera dari Rajapandhita atau Ali Murtadha (kakak Sunan Ampel). Karena alasan kekerabatan Usman Haji ditempatkan Sunan Ampel di Jipang Panolan sebagai imam, bertempat di Dusun Ngudung dengan gelar Penghulu Rahmatullah di Undung. Di tempat ini pula Usman Haji melakukam *riyadlah*, *uzlah*, dan berkhalwat, sehingga mendapat gelar wali dengan gelar Sunan Ngudung. Sunan Kudus sebagai putra penghulu Rahmatullah di Ngudung diangkat menjadi imam kelima Masjid Agung Demak.

Tidak banyak historiografi yang ditulis mengenai tokoh penting ini dalam menuntut ilmu. Berdasarkan cerita tutur, diketahui bahwa Sunan Kudus berguru kepada ayahnya sendiri Sunan Ngudung atau Usman Haji. Selain itu, ia juga diceritakan berguru kepada seorang ulama bernama Kyai Telingsing, seorang China Muslim yang bernama asli The Ling Sing. Ia adalah China Muslim yang datang bersama Laksamana Cheng Ho yang datang ke Tanah Jawa dalam rangka persahabatan dan penyebaran Agama Islam.

Ada tiga peristiwa besar yang selalu dikaitkan dengan Sunan Kudus. *Pertama,* ia terlibat pertempuran melawan sisa kekuatan Majapahit di Kediri. Keterlibatan ini dalam rangka meneruskan tugas ayahandanya yang gagal dalam pertempuran menaklukkan sisa-sisa kekuatan Majapahit di Wirasabha. *Kedua*, penumpasan gerakan Ki Ageng Pengging beserta gurunya Syaikh Siti Jenar yang dianggap

makar oleh Kesultanan Demak. *Ketiga,* Sunan Kudus terlibat dalam pengaturan suksesi tahta Demak pasca Sultan Trenggana, dimana ia memihak salah seorang muridnya yang setia, Arya Penangsang, Adipati Jipang Panolan. Peristiwa-peristiwa itu sebenarnya tidak hanya menuturkan mengenai keterlibatan Sunan Kudus, tetapi juga mencerminkan hubungan yang rumit dan pelik antara Islam sebagai kekuatan agama dan politik dalam berhadapan dengan kekuatan-kekuatan lain.

Naskah Pararaton yang diterbitkan J.L.A. Brandes merekam kerumitan-kerumitan itu. Dikisahkan bahwa sepeninggal Sunan Ampel, para santri Sunan Ampel memutuskan untuk menyerang Majapahit yang bertahan di pedalaman. Rencana ini dihalangi oleh Sunan Kalijaga dengan alasan bahwa Raja Bintara (Demak) masih menunjukkan loyalitasnya kepada Majapahit yang ditunjukkan dengan kesetiaannya untuk *setia serba* (mengirim upeti) ke Majapahit. Namun usaha Sunan Kalijaga tidak berhasil.

Di bawah pimpinan imam Masjid Demak, Pangeran Ngudung (ayah Sunan Kudus) dan didukung pemuka agama yang lain, para santri yang tergabung dalam Lasykar Suranata bergerak menuju Majapahit. Sementara itu Adipati Terung (Raden Kusen, adik Sultan Fatah dan Paman Sultan Trenggana), yang diangkat menjadi Senapati Majapahit, pada awalnya menolak untuk berperang melawan sesama santri Demak. Dalam penyerangan ini Majapahit berhasil memukul mundur Lasykar Suranata melalui pertempuran di Tuban.

Akhirnya barisan santri mengadakan serangan kedua dipimpin langsung oleh Pangeran Ngudung yang diceritakan memakai jubah *antakusuma*, yang konon pernah dipakai Rasulullah dalam perang. Menghadapi serangan kedua ini pasukan Senapati Majapahit dipimpin oleh Adipati Terung bersama Raja Pengging Andayaningrat dan putra sulungnya, Kebo Kanigara, yang merupakan Putera Mahkota Majapahit, Arya Gugur, Adipati Klungkung dari Bali.

Apa yang menarik dalam peperangan ini adalah bahwa Adipati Terung dan Raja Pengging Andayaningrat adalah dua orang Muslim yang mengabdi kepada Majapahit. Bahkan Adipati Terung adalah adik Raden Fatah dan juga paman Sultan Trenggana yang berstatus sama seperti Sunan Ngudung, yaitu sebagai cucu menantu Sunan Ampel. Hanya Karena kepatuhan terhadap perintah Sunan Ampel untuk mengabdi kepada Majapahit, maka dengan terpaksa Adipato Terung menghadapi orang-orang Islam yang menyerang Majapahit. Dalam serangan kedua ini Raja Pengging Andayaningrat gugur dan pasukan dipimpin oleh Adipati Klungkung. Dalam pertempuran melawan Adipati Terung, Sunan Ngudung gugur dan para santri mundur dari medan pertempuran (Sunyoto, 2012: 288).

Karena Sunan Ngudung meninggal dalam pertempuran, maka kedudukannya sebagai Imam Masjid Demak digantikan oleh putranya, Raden Ja'far Shadiq. Ia juga yang kemudian menggantikan ayahnya memimpin barisan santri melanjutkan serangan ke Majapahit. Serat *Kandaning Ringgit Purwa* mengungkapkan persiapan persenjataan yang cukup, yang antara lain dengan dukungan santri Sunan Giri dan pusaka Ki Suradadi, pemberian *badhong* (golok) bertuah oleh Sunan Gunung Djati dan pemberian peti bertuah oleh Arya Damar.

Kekuatan senjata ini bertambah lengkap dengan kedudukan Raden Ja'far Shadiq yang merupakan menantu Adipati Terung. Pada akhirnya Adipati Terung tidak mau ikut dalam pasukan Majapahit. Sehingga pada akhirnya Raden Ja'far Shadiq dapat memenangkan pertarungan dan membawa seluruh pusaka Majapahit ke Demak dan mengajak serta mertuanya (Adipati Terung) yang kemudian diangkat menjadi Adipati di Senggaruh di bawah kekuasaan Demak.

Raden Ja'far Shadiq juga terlibat dalam usaha untuk memperkuat konsolidasi politik Kesultanan Demak yang dilakukan dengan mengeliminasi potensi oposisi dari gerakan keturunan Raja

Majapahit yang tidak terakomodasi dalam struktur kekuasaan Kesultanan Demak. Diantara mereka adalah Ki Ageng Pengging dan Ki Kebo Kenongo yang berhimpun dalam suatu gerakan sosio-religius yang dipimpin oleh Syekh Siti Jenar. Peristiwa ini tampaknya sangat membekas dan mendalam, sehingga menjadi cerita yang diingat masyarakat luas.

Ada banyak cerita yang berkembang mengenai asal-usul Syaikh Siti Jenar. *Babad Demak* dan *Babad Tanah Djawi* mengisahkan asal-usul Syaikh Siti Jenar, yang adalah cacing yang berubah menjadi manusia setelah mendengar wejangan rahasia Sunan Bonang kepada Sunan Kalijaga di atas perahu di tengah laut. *Serat Walisana* menuturkan Syaikh Lemah Abang bernama asli San Ali Anshar, tukang sihir yang ditolak berguru kepada Sunan Giri.

D.A. Rinkes mengutip Raden Ngabehi Soeradipoera, mengatakan bahwa Syaikh Lemah Abang adalah putra Sunan Gunung Djati. Sedangkan menurut cerita lisan yang diyakini kebenarannya oleh para penganut Tarekat Akmaliyah, Syaikh Siti Jenar adalah putra Ratu Cirebon yang ditugasi menyiarkan Islam di seluruh tanah Jawa dengan membuka pedukuhan-pedukuhan yang dinamai Lemah Abang yang tersebar dari Banten sampai Banyuwangi.

Kajian sejarah oleh Sunyoto (2012) mengungkapkan bahwa Siti Jenar adalah putra Syaikh Datuk Shaleh, seorang ulama dari Malaka. Nama asalnya adalah Syaikh Datuk Abdul Jalil, kemudian dikenal dengan Syaikh Lemah Abang, Syaikh Jabarantas, Syaikh Sitibrit, dan Pangeran Kajenar. Syaikh Siti Jenar merupakan tokoh yang mengenyam pendidikan pada salah satu pusat peradaban Islam masa itu, yaitu Baghdad.

Dikisahkan dalam *Naskah Negara Kertabumi* bahwa Abdul Jalil menuntut ilmu ke Persia dan tinggal di Baghdad selama 17 tahun. Di Kota Baghdad ini Abdul Jalil berguru kepada Mulah Syi'ah, Muntadhar (Syi'ah Imamiyah). Orang Syi'ah ini dalam cerita lisan para

pengikut Tarekat Akmaliyah disebut sebagai Abdul Malik al-Baghdadi yang menguasi ilmu agama secara luas. Abdul Malik al-Baghdadi kelak menjadi mertua Syaikh Abdul Jalil. Ketertarikannya pada tasawuf mendorong Syaikh Abdul Jalil berguru juga kepada Syaikh Ahmad yang menganut Tarekat Akmaliyah, suatu tarekat yang silsilahnya sampai kepada Rasulullah melalui jalur Abu Bakar r.a.

Kiranya pergumulan keilmuan Syaikh Datuk Abdul Jalil ketika menempuh pendidikan di pusat peradaban Islam Baghdad itulah yang telah membentuk pemahaman keagamaannya yang dipandang tidak lazim. Syaikh Abdul Jalil, tampaknya telah mendorong suatu usaha reformasi tasawuf yang telah mapan. Hal ini dilakukan dengan mengubah tasawuf yang semula adalah fenomena pengetahuan intuitif yang bersumber dari kalbu, diformulasikan sedemikian rupa menjadi sebagai pengetahuan rasional, filosofis.

Olah karenanya, tasawuf yang asalnya adalah pengetahuan intuitif yang bersifat rahasia berubah menjadi ilmu yang terbuka dan menjadi pembahasan filosofis. Pengetahuan genostik yang bersifat supra rasional dan penuh isyarat (kode), serta bersifat mistis dan tidak masuk akal, tetapi dijelaskan secara rasional dan bisa diterima akal. Kontroversi Syaikh Siti Jenar di seputar pandangannya mengenai alam semesta dan Tuhan tampaknya mewarisi pandangan al-Hallaj dan Ibn Arabi. Suatu pandangan yang dari asalnya telah mengundang kontroversi besar dalam sejarah intelektualisme Islam.

Sebagaimana al-Hallaj yang dituduh sesat dan juga menghimpun orang-orang yang terpinggirkan yang berpotensi memberontak dari kalangan Syi'ah Qaramithah, Syaikh Datuk Abdul Jalil juga mengalami cerita yang mirip. Syaikh Abdul Jalil dijatuhi hukuman atas inisiatifnya membuka rahasia pengetahuan mistik kepada khalayak. Pengajaran pengetahuan inilah yang menarik banyak kalangan untuk menjadi muridnya, terutama dari kalangan pejabat tinggi kerajaan.

Sederet nama muridnya adalah orang-orang penting pada zaman transisi Majapahit ke Kesultanan Demak. Seperti diceritakan *Naskah Kertabumi,* sederet nama pejabat tinggi kerajaan dan tokoh berpengaruh menjadi murid Syaikh Abdul Jalil, diantaranya adalah Ki Ageng Kebo Kenanga (Bupati Pengging), Pangeran Panggung, Sunan Geseng, Ki Lontang, Ki Datuk Pardun, Ki Jaka Tingkir (Sultan Pajang), Ki Ageng Butuh, Ki Mas Manca, Ki Gedeng Lemah Putuh, Pangeran Jagasatru, dan sebagainya. *Babad Pengging, Suluk Saridin* dan *Serat Siti Jenar* juga mengungkapkan murid-murid Syaikh Siti Jenar dari kalangan orang-orang yeng berpengaruh. Selain itu, Siti Jenar juga diceritakan bersahabat karib dengan salah satu tokoh kunci Walisongo, yaitu Sunan Kalijaga.

Untuk suatu alasan politik, beberapa murid Syaikh Siti Jenar, yaitu Kebo Kenongo, dibunuh karena dianggap membangkang kepada Demak dengan mendirikan kerajaan di Pengging. Demikian juga Sunan Geseng, ditangkap dan dibunuh. Sunan Kudus adalah tokoh yang mengemban perintah atas pembinasaan Pengging ini. Sementara itu Syaikh Lemah Abang, guru Kebo Kenongo, berhasil lolos dari pembunuhan dan kembali ke Cirebon Girang. Namun demikian Syaikh Siti Jenar tetap diburu dan dijatuhi hukuman mati, bukan karena tuduhan makar sebagaimana tuduhan terhadap Ki Kebo Kenanga, tetapi karena dituduh telah menyebarkan ajaran sesat, yaitu ajaran Sasahidan, dimana isinya adalah *manunggaling kuwula-Gusti*, yang mengaku diri sebagai Allah.

Sekali lagi, kita mendapati suatu fakta bahwa Islamisasi dan pribumisasi Islam adalah proses yang rumit dan pelik, tidak sesimpel yang digambarkan berbagai pihak sebagai semata penyebaran yang bersifat damai. Sebaliknya, ada konflik, persaingan, kontestasi yang berlagsung.

Usaha-usaha intelektualisme untuk menegakkan jalan moderasi juga terus berlangsung terutama melalui gerakan kebudayaan.

Di tengah konflik dan persaingan transisi kekuasaan di Demak, dimana Sunan Kudus terlibat di dalamnya, maka kita akan mendapati tokoh kunci Sunan Kalijaga.

Sunan Kalijaga adalah putra Tumenggung Walatikta, Bupati Tuban. Nama kecilnya adalah Raden Said, kemudian dikenal dengan sejumlah nama seperti Syaikh Malaya, Lokajaya, Pangeran Tuba, Raden Abd al-Rahman. Sebagaimana tokoh-tokoh lain, nama-nama ini terkait dengan perjalanan hidupnya dari mulai sebagai bangsawan Tuban, pengelana, hingga menjadi wali terkenal.

Babad Tuban menceritakan bahwa kakek Sunan Kalijaga, nama aslinya adalah Abd al-Rahman, seorang keturunan Arab yang berhasil mengislamkan Adipati Tuban, Aria Dikara. Abd al-Rahman kemudian mengawini Puteri Aria Dikara dan sepeninggal Aria Adikara, Abd al-Rahman menggantikan kedudukannya dan menggunakan nama Aria Teja. Dari pernikahannya dengan puteri Aria Dikara, Aria Teja memiliki putra yang bernama Aria Walatikta, ayah Sunan Kalijaga.

Sebelumnya, Abd al-Rahman telah menikahi anak Raja Surabaya Aria Lembu Sora dan memiliki seorang puteri Nyai Ageng Manila yang kelak diperistri Sunan Ampel. Berbagai Sumber seperti *Babad Tuban,* Van Den Berg (1886), De Graf (2003), menuturkan bahwa Sunan Kalijaga adalah keturunan Arab dengan gelar Sayyidina Abbas bin Abdul Muthalib paman Nabi Muhammad saw.

Dididik dalam keluarga bangsawan sebagaimana Sunan Bonang, Sunan Kalijaga mempelajari berbagai kesenian dan budaya Jawa, yang membuatnya memahami dan menguasai kesusateraan Jawa, pengetahuan falak, *pranata mangsa* baik dari keluarganya dan juga dari Sunan Bonang. Penguasaan atas kesusasteraan Jawa dan berbagai pengetahuan itulah yang kemudian membentuk Sunan Kalijaga sebagai pendakwah dengan jalur seni budaya, setelah menjalani kehidupan sebagai Brandal Lokajaya yang bertobat karena

menyaksikan kehebatan dan kealiman Sunan Bonang. Laku rohaninya dengan beruzlah telah mengantarkannya dalam posisi tinggi, dianggap sebagai wali pelindung Jawa.

Dalam berdakwah, Sunan Kalijaga menggunakan wayang sebagai media untuk menyampaikan ajaran Islam dan ulasan-ulasan ajaran rohani. Sunan Kalijaga juga dikenal melakukan reformasi pewayangan, diantaranya dengan membuat lakon Dewa Ruci, pengembangan naskah Nawa Ruci yang sangat digemari masyarakat. Reformasi wayang juga dilakukan dengan merubah bentuk-bentuk wayang dari bentuk manusia menjadi gambar dekoratif dengan proporsi tidak mirip manusia.

Selanjutnya, Sunan Kalijaga juga menciptakan berbagai lakon pewayangan dan menambah tokoh-tokoh pewayangan baru seperti Semar, Gareng, Petruk, Bagong, dan Togog, yang dikenal sebagai punakawan yang mengabdi kepada para kesatria dan memiliki kesaktian yang melebihi dewa-dewa. Wayang carangan karya Sunan Kalijaga yang terkenal adalah Dewa Ruci, Semarang Barang Jantur, Petruk Dadi Ratu, Mustakaweni, Dewa Srani, Pandu Bergola dan Wisanggeni.

Meneruskan upaya Sunan Bonang, Sunan Kalijaga menyempurnakan irama gending dan menciptakan lagu sekar ageng dan sekar alit. Salah satu tembangnya yang sangat terkenal adalah Kidung Rumeksa Wengi dalam langgam dandanggula, dan juga gubahan sederhana tetapi memuat ajaran spiritual yang mendalam, yaitu tembang ilir-ilir. Reformasi pewayangan yang dilakukan oleh Sunan Kalijaga ini bukan hanya mendudukkan pewayangan dalam kerangka Islam (Islamisasi) dan pribumisasi Islam, tetapi juga reformasi terhadap pandangan-pandangan ideologi, moral, struktur sosial dominan yang berlaku di tengah masyarakat saat itu, yang dikukuh melalui tokoh dan cerita wayang.

Sunan Kalijaga merupakan tokoh Walisongo dengan cakupan bidang dakwah yang sangat luas dan paling besar pengaruhnya di

tengah masyarakat. Perannya merentang dari mulai pendakwah dalang keliling, penggubah tembang, pamancangah (tukang dongeng keliling), penari topeng, perancang pakaian, perancang alat-alat pertanian, penasihat sultan, dan pelindung ruhani para kepala daerah, hingga menjadi guru spiritual (tarekat).

Sunan Kalijaga dikenal sebagai guru rohani yang mengajarkan Tarekat Syatariyah dari Sunan Bonang dan Tarekat Akmaliyah dari Syaikh Siti Jenar. Pengajaran tarekat mengenai *mujahadah*, *muraqabah*, dan *musyahadah* oleh Sunan Kalijaga dilakukan secara terbuka dan tertutup. Pagelaran wayang dan pembabaran ceritanya digunakan untuk mentransmisikan ajaran rohani secara terbuka kepada masyarakat luas. Sedangkan pembelajaran secara tertutup dilakukan kepada murid-muridnya sebagaimana layaknya melalui tarekat.

Pembabaran lakon Dewa Ruci merupakan sarana untuk menyampaian pengajaran rohani bagi masyarakat. Dalam lakon itu dicertikan mengenai tokoh Bima yang mencari *susuhing angina* (sarang angina) bertemu dengan tokoh Dewa Ruci yang bertubuh sebesar jari, tetapi Bima dapat memasuki tubuhnya. Dikisahkan bahwa selama dalam tubuh Dewa Ruci itu, Bima menyaksikan dimensi-dimensi alam rohani yang menakjubkan tergelar. Melalui tokoh Bima dalam lakon Dewa Ruci itu, Sunan Kalijaga memaparkan secara rohani dimensi yang memesona itu. Sementara ajaran Rihaninya secara tertutup disampaikan pesan yang sama sebagaimana dalam pagelaran wayang. Namun dalam penyampaian secara tertutup disampaikan pula kepada para muridnya bahwa tokoh Rohani Dewa Ruci sejatinya adalah Nabi Khidir yang akan dijumpai dalam perjalanan rohani para muridnya.

Lakon Dewa Ruci sendiri adalah cerita mengenai pengalaman Syaikh Malaya (Sunan Kalijaga) sewaktu memasuki dimensi alam yang terbalik dengan alam dunia. Secara lengkap pengajaran tarekat secara tertutup Sunan Kalijaga itu tertuang dalam naskah *Suluk*

Linglung. Suluk ini mengisahkan perjalanan rohani Syaikh Malaya (Sunan Kalijaga) di bawah bimbingan Nabi Khidir dan pengalaman-pengalaman rohani hingga mencapai puncak perjalanan dalam diri Nabi Khidir.

2. Harmoni Tarekat dan Syariat: Jalan Moderasi Abd Rauf al-Sinkili

Proses Islamisasi dan pribumisasi Islam di Malayu Aceh pada masa perkembangan ditandai dengan pertarungan ide-ide religio-kultural dan religio-politik antara pendukung gagasan mistik filosofis *wahdaat al-wujud* dengan sufisme ortodoks. Kelompok pertama, mistik filosofis, diwakili oleh Hamzah Fansuri dan murid-muridnya, seperti Syamsuddin Sumaterani. Sedangkan kelompok kedua, sufisme ortodok, diwakili oleh al-Raniri.

Kontestasi dan pertarungan ide yang panjang antar keduanya mencerminkan suatu kenyataan bahwa pencarian dan pengembangan gagasan-gagasan keagamaan sering kali melalui jalan terjal. Sejalan dengan kenyataan ini, maka moderasi beragama dalam sejarahnya harus dipahami sebagai proses negosiasi, pencarian titik temu melalui pencarian intelektual yang bersifat kritis. Artinya, moderasi tidak harus dipahami sebagai "barang jadi" yang berupa seperangkat konsep siap pakai. Kalau toh ditemukan konsep semacam itu pun bisa dipastikan melalui sejarah dan dialektika pemikiran yang panjang.

Dalam kaitan inilah saya memandang persaingan ide, perebutan pengaruh, dan kesadaran publik dalam sejarah intelektualisme di Indonesia sebagai jalan panjang moderasi beragama dalam konteks Islam di Nusantara. Dalam kerangka pemahaman semacam itulah maka saya meletakkan perbedaan-perbedaan penafsiran dan kontestasi tersebut.

Hamzah Fansuri merupakan salah satu tokoh kunci bagi perkembangan corak Islam di Nusantara. Perhatian sarjana telah

banyak diberikan kepada tokoh ini, terutama terkait dengan kepeloporannya sebagai penerus tradisi tasawuf Ibn Arabi, *wahdat al-wujud*. Posisinya yang sangat penting dalam sejarah lietarur sastra sufi memang telah menarik minat para sarjana untuk melakukan penelitian terhadap sejarah hidup, guru, karya dan pemikirannya.

Dari kalangan orientalis, sarjana-sarjana seperti Braginsky, Brakel, Doorenbos, Drewes, John, Kreamer, Nieuwenhuyze, Snouck Hurgronje, Valentijn dan Wsintedt telah banyak mengulas Hamzah fansuri ini. Juga dari kalangan intelektual Muslim sendiri seperti Syed Naquib al-Attas, Husein Djajadiningrat, Harun Hadiwiyono, dan Ali Hasymi. Meski demikian, kita tidak memperoleh informasi yang terperinci mengenai sejarah riwayat hidup tokoh ini.

Informasi yang bisa diperoleh dari studi para ahli adalah bahwa Hamzah Fansuri merupakan Sufi terkemuka, ahli agama, sastrawan besar dan pengembara. Dari puisi-puisinya diketahui dia dilahirkan di tanah Fansuri atau Barus, dan diperkirakan hidup antara pertengahan abad 16 dan abad 17 M. Diperkirakan Hamzah Fansuri hidup pada masa Sultan Alauddin Ri'ayat Syah dan pada awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda di Kerajaan Aceh antara tahun 1550-1605 (Winstedt, 1969: 120, Shihab, 2021: 125).

Sejak akhir abad 16, Fansur atau Barus, tanah kelahiran Hamzah Fansuri merupakan bagian dari wilayah Aceh Darussalam. Hamzah Fansuri bersama Saudaranya Ali Fansuri mendirikan sebuah dayah (pesantren) besar di dekat Singkil (Hasymi, 1984).

Berdasarkan informasi Al-Attas (1970: 6), dilaporkan bahwa Hamzah Fansuri menguasai Bahasa Arab dan Persia, di samping bahasa aslinya yaitu Melayu. Hamzah mempelajari tasawuf dalam Tarekat Qadiryah yang didirikan oleh Syekh Abdul Qadir al-Jilani. Kecenderungannya yang sangat kuat pada sufisme telah mendorongnya untuk mengembara ke berbagai pusat-pusat peradaban

Islam, seperti Baghdad, Makkah, Madinah, dan Yerusalem. Sekembali dari pengembaraannya, ia mengembangan ajaran tasawufnya sendiri.

Dilaporkan juga bahwa ia pernah mengembara ke Persia (Iran), Afghanistan, India, Siam, Semenanjung Malaya, Jawa, Sumbawa dan Kalimantan. Dalam kapasitasnya sebagai sufi, dia menempuh jalur pemikiran wujudiyah Ibn 'Arabi, Sadruddin al-Qunawi, dan Fakhrudin 'Iraqi. Sementara itu, karya-karya sastranya lebih banyak diilhami terutama oleh karya-karya Fariduddin al-Aththar, Jalaluddin Rumi, dan Abdur Rahman al-Jami, yang semuanya merupakan sufi terkemuka Arab dan Persia pada abad 13-15 M (Hadi, 2008).

Sebagai penulis yang sangat produktif, Hamzah Fansuri telah menghasilkan banyak kitab, tetapi yang bisa kita jumpai hingga kini adalah tiga risalah tasawufnya, yaitu *Syarab al-Asyiqin* (Minuman orang Berahi), *Asrar al-Arifin* (Rahasia Ahli Ma'rifat), dan *Al-Muntahi* (Pungkasan). *Syarab al-Asyiqin* dianggap sebagai karyanya yang pertama dalam Bahasa Melayu, sekaligus risalah tasawuf pertama dalam Bahasa Melayu (al-Attas, 1970). Dalam versinya yang lain *Syarab al-Asyiqin* diberi judul *Zinatul Muwahidin* (perhiasan ahli Tauhid).

Banyaknya syair-syair Hamzah Fansuri yang bisa dijumpai, tidak kurang dari 32 ikatan atau untaian syair. Kepeloporannya dalam mencipta syair ini telah menjadikan karya-karya syairnya dianggap sebagai 'syair melayu' pertama yang ditulis dalam Bahasa Melayu, yaitu sajak empat baris dengan akhiran sajak berbunyi AAAA pada setiap barisnya (al-Attas, 1968, Braginsky, 1991 dan 1992).

Murid Hamzah, yaitu Syamsuddin al-Sumatrani (w 1630) menyebut sajak-sajak ini sebagai ruba'i, yaitu sajak empat baris dalam dua misra' (Hasymi, 1975). Menurut Hadi (2008), syair-syair Hamzah Fansuri memilki ciri khusus, yang sebagiannya kemudian

ditransformasikan menjadi konvensi puitika dan estetika sufi Melayu. Adopsi kata-kata dan istilah Arab terutama yang bersumber dari al-Quran dan Hadits. Karya Hamzah Fansuri menunjukkan telah terjadinya proses Islamisasi yang mendalam pada masa itu dan pentingnya peran ulama penyair dalam proses Islamisasi dan pribumisasi Islam.

Sebagaimana Walisongo di Jawa, lepas dari kritik yang tajam dari para penentangnya, Hamzah Fansuri telah berjasa dalam membangun salah satu tradisi sufi yang sangat berpengaruh (tradisi tasawuf wujudiyah Ibn Arabi) dalam konteks Nusantara. Namun demikian, jalan spiritual dan intelektualisme sufi Hamzah Fansuri ternyata adalah jalan yang sering salah dipahami, sehingga menakutkan bagi sebagian kalangan, dan bahkan pada awalnya mengalami hambatan untuk berkembang.

Shihab (2001: 127-128), mengemukakan terdapat tiga penghambat pemikiran Hamzah Fansuri. *Pertama,* terdapat kelompok kaum Sufi yang melaksanakan ajaran-ajaran yang menyimpang. Meskipun Hamzah Fansuri bersikap oposisi terhadap kelompok ini, namun tetap saja kelompok ini menjadi hambatan baginya dalam mengembangkan ajaran tasawufnya. Bahkan ahli fiqih sebagian menentang Hamzah Fansuri habis-habisan, meskipun Hamzah Fansuri juga berdiri bersama fuqaha dalam menentang penyimpangan praktik tasawuf. Dalam kaitan ini, menarik melihat puisi Hamzah Fansuri sebagai berikut:

> Hai orang orang yang menamakan dirinya hamba
> Hindarilah taqlid dalam shalat

Kedua, selompok ulama dan fuqaha yang memandang tasawuf sebagai ajaran sesat lagi menyesatkan dan bahkan keluar dari agama Islam. Dalam pandangan ulama dan fuqaha ini, maka segala macam yang bernuansa tasawuf dipandang sebagai sesuatu yang buruk dan

keji dan teramsuk dalam hal ini adalah tasawuf Hamzah Fansuri. Untuk mengadvokasi ajaran dan para muridnya Hamzah Fabsuri mengisyaratkan:

"Jangan takut kepada Qadhi
karena pemahamanmu berasal dari ilmu lebih tinggi.
Jika kamu ingin memahami suatu makna,
jangan memahami dengan arti yang negatif dari Qadhi.
Bertahukanlah tuan Qadhi kita,
Bahwa minuman itu bersih airnya
Yang meminumnya mabuk dan bernyanyi
Dan mendapatkan cinta yang tersisa

Ketiga, kelompok eksekutif negeri itu, yaitu para penguasa dan orang-orang kaya yang tenggelam dalam kenikmatan duniawi yang melalaikan mereka dari nikmat Allah. Terhadap kelompok semacam ini Hamzah Fansuri menyatakan dengan syair:

Saat kamu menjadikan harta sebagai teman,
Maka akibatnya adalah kehancuran
Keputusan jauh dari kebenaran
Sebagaimana jauhnya dari keikhlasan
Wahai anak yang memahami,
jangan menemani orang yang zalim
karena Rasul yang bijaksana melarang menolong kezaliman.
Wahai kaum fuqara,
Jauhilah menemani para umara
karena Rasul memberi peringatan
tidak membedakan yang kecil dari yang besar

Pembela dan penerus tradisi spiritual dan intelektualisme Hamzah Fansuri adalah Syamsudin Sumatrani. Ia merupakan ulama penganut paham *wahdat al-wujud,* dan juga murid Hamzah Fansuri (Abdullah, 1980). Nama lengkapnya Syaikh Syamsuddin Ibn Abd Allah al-Sumaterani, sering juga disebut Syamsuddin Pasai. Masa hidupnya diperkirakan pada beberapa dasawarsa terakhir abad 16

dan tiga dasawarsa pertama abad 17 (Mastuki dan Elsaha. 2003: 69). Al-Attas (1970) mencatat bahwa ia wafat pada tahun 1040 H/1630 M.

Syamsudin Sumaterani merupakan seorang ahli tasawuf dan penulis prolifik. Tidak seperti Hamzah Fansuri yang diduga kritis dan menjaga jarak terhadap kehidupan istana, Syamsudin Sumatrani merupakan penasihat utama Sultan Iskandar Muda di bidang keagamaan dan pemerintahan, bahkan pernah menjabat sebagai mufti istana dan perdana menteri. Singkatnya, Syamsudin Sumaterani adalah syeikh terkemuka di lingkungan Kesultanan Aceh Darussalam. Bukti-bukti keagungannya tercermin dalam gelar-gelar yang lekatkan orang lain kepada namanya seperti Syaikh al-Islam (oleh Sultan Syah Alam, w. 1604), *cheech den oppersten raethsheer ven den* atau syaikh penasehat raja agung (oleh Frederich de Houtman), *aarts bischop* atau imam agung (oleh John Davis) dan the *chiefe bishope* atau imam kepala (oleh Sir James Lancaster).

Sumbangan Syamsudin Sumaterani dalam melakukan Islamisasi dam pribumisasi Islam adalah dengan merumuskan bentuk tasawuf nusantara yang popular. Karyanya ini terutama didasarkan pada pemikiran Syaikh Muhammad Fadlullah al-Burhanpuri di India pada akhir abad 16, terutama kitab *Tuhfat al-Mursalah ila al-Ruh al-Nabi*. Disamping bidang tasawuf, Syamsudin Sumaterani juga menulis karya sistematis ilmu keagamaan lain seperti teologi dan fiqh.

Syamsudin Sumaterani juga berjasa dalam memperkenalkan hermeneutika sufi *(ta'wil)* sebagai metode dalam memahami ungkapan simbolik dan metaforik atas puisi-puisi sufi. Hal ini tampak dalam karyanya *Syarah Ruba'i Hamzah Fansuri*. Dalam karyanya itu Syamsudin Sumaterani menunjukkan bahwa teks-teks puisi merupakan ungkapan simbolik dan metaforik yang maknanya berlapis-lapis, mulai dari makna lahir, makna batin, dan makna isyarah atau makna sugestif. Tentu saja pemahaman yang mendalam hanya

mungkin diperoleh melalui pembacaan mendalam, menembus makna hingga menjangkau pandangan dunia dan penulisnya dan konteks sejarah karya-karyanya.

Meskipun terdapat karyanya dalam bentuk puisi, Syamsudin Sumaterani, terutama menulis dalam bentuk risalah tasawuf yang bisa digolongkan ke dalam sastra kitab. Di antara karya-karyanya adalah *Mir'at al-Mu'minin* (Cermin orang-orang beriman), *Zikarat al-Diarati Qaba Qawsaini aw 'Adna* (Lingkaran Dua Busur Kehampiran Dengan Tuhan), *Mir'at al-Muhaqiqin* (Cermin penuntut Hakikat), *Jawahir al-Haqaiq* (Mutiara Hakikat), *Nur al-Daqaiq* dan lain-lain.

Sudah barang tentu pandangannya tentang paham wujudiyah, merupakan pusat pemikiran Syamsudin Sumaterani yang menarik banyak perhatian dan menuai kontroversi dan berbagai tanggapan dan bahkan penghakiman terhadap pengarangnya. Saya tidak akan masuk ke dalam detail pemikiran Syamsudin Sumaterani ini, tetapi hanya ingin menunjukkan tokoh yang sedang kita diskusikan ini sebagai bagian penting dalam kontestasi intelektualisme Islam Nusantara. Kita bisa membaca dua karya penting mengenai tokoh ini yang menunjukkan kontestasi ide-idenya masih berlangsung hingga hari ini. Pertama adalah Karya kesarjanaan ahli Islam asal Belanda, CAO van Nieuwenhuijze (1907) dan kedua adalah Ahmad Aziz Dahlan (1992).

Dalam sejarah intelektual Islam Nusantara, pendebat ajaran wujudiyah Hamzah Fansuri dan Syamsudin Sumaterani yang terkenal adalah Nurudin al-Raniry. Ia seorang ulama sufi, ahli fiqih (fuqaha), dan sastrawan terkemuka berasal dari Ranir, Gujarat India. Nama lengkapnya adalah Nur al-Din Muhammad bin Ali al-Humaydy al-Syafi'I al-Asy'ari al-Aydarusi al-Raniri.

Ranir (Randir) adalah tempat kelahirannya, sebuah kota pelabuhan tua di Pantai Gujarat sekitar pertengahan kedua abad 16 M. Latar belakang keluarganya merupakan campuran dimana

ibunya adalah keturunan Melayu, sementara ayahnya berasal dari imigran Hadramaut (Shihab, 200: 48, Mastuki 2003: 53). Al-Raniry datang ke Aceh setelah Sultan Iskandar Tsani naik tahta, dan diperkirakan setelah terjalin hubungan lama diterima sebagai ulama istana. Sebelumnya, al-Raniry pernah tinggal di Pahang, Malaysia, dan menulis salah satu karyanya dalam Bahasa Melayu dengan judul *Sirat al-Mustaqim*, kitab fiqih ibadah pertama dalam Bahasa Melayu.

Karya-karya al-Raniry sepanjang berkarir di Kerajaan Aceh sangat banyak. Shihab (2001) mencatat, setidaknya sejumlah 30 judul buku dari karyanya telah ditemukan. Sementara Hadi (2008), menyatakan setidaknya terdapat 40 karya al-Raniry. Lepas dari perbedaan jumlah pasti karyanya bisa dipastikan al-Raniry adalah figur ulama yang produktif, dengan bidang ilmu keislaman yang sangat luas. Namun demikian, dari karya-karyanya dapat diketahui serangannya yang sangat keras terhadap ajaran wujudiyah yang telah dikembangkan oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumaterani.

Hal ini tampak dalam beberapa kiabnya seperti *Nubdzah fi Da'wah al-Dzil*, kitab dengan topik pembahasan tasawuf dan penegasan aliran pemikiran al-Raniry yang menilai konsep wahdat al-wujud sebagai sesat. Kitab *Lathaif al-Asrar* (tasawuf), *Arar al-Insan fi Ma'rifat al-Ruh wa al-Bayan, Al-Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan fi al-Tashawuf* (yang berisi pelemiknya terhadap pengikut Hamzah Fansuri) *Ma al-Hayah li ahl al-Mayyit* (penolakan terhadap wahdat wujud).

Dengan menelaah karya-karya al-Raniry, maka dapat kita mendapati kesan kecenderungan al-Raniry yang sangat menentang aliran wahdat al-wujud yang dipandangnya sebagai sesat bahkan ateis. Sejumlah bantahan dan pembelaan terhadap paham wujudiyah juga telah dilakukan. Pengaruh Syamsudin Sumaterani yang menjadi tokoh penting di Aceh sebelum al-Raniry sedemkian kuat menyebar di tengah masyarakat. Oleh karenanya, fatwa mengenai

sesatnya paham wujudiyah yang ditetapkan oleh al-Raniry sebagaimana tercermin dalam karya-karyanya mendapat reaksi luas bukan hanya di wilayah Aceh, tetapi juga menjadi perbincangan di Haramain. Tak kurang Syaikh Ibrahim Hasan al-Kurani, mahaguru kebanyakan ulama Nusantara seperti Abdul Rauf Sinkel, mengecam keras fatwa tersebut dan mengingatkan akan bahaya yang dapat ditimbulkan oleh penafsiran orang-orang yang tidak memahami maksud ungkapan para sufi.

Tidak diketahui secara pasti apakah karena keterlibatannya dalam kontroversi terhadap paham wujudiyah telah mengakibatkan al-Raniry mengalami masalah. Namun secara tiba-tiba setelah tujuh tahun menetap di Aceh al-Raniry pulang ke tanah airnya, yaitu pada tahun 1644. Ada dugaan situasi perdebatan telah perubah terutama setelah kepulangan Syaikh Saif al-Rijal seusai menuntut ilmu dari India dan bersikap moderat terhadap pemikiran Hamzah Fansuri.

Syaif al-Rijal unggul dalam perdebatan, terutama karena didukung oleh Syaikh Abd Rauf Sinkel yang kelak menggantikan al-Raniry sebagai mufti kesultanan. Wafatnya Sultan Iskandar II menjadi momentum bagi pengikut Hamzah Fansuri untuk menggelar kembali perdebatan ilmiah mengenai paham wujudiyah yang berakhir dengan keunggulan kelompok moderat, yaitu kelompok yang merekonsiliasi tasawuf dan syari'at. Abd Rauf Sinkel merupakan ulama yang berjasa besar dalam rekonsiliasi ini, sehingga antara tarekat dan syari'ah dapat bersanding secara harmoni.

3. Sintesa Lintas Budaya: Jalan Moderasi Syeikh Nafis al-Banjari

Seperti di Aceh dan Jawa, Islamisasi dan pribumisasi Islam juga terjadi di Banjar, Kalimantan, yang dilalui dengan kontestasi gagasan dan pemikiran. Persoalannya masih sama, di seputar tasawuf dan syariat (fiqh). Tokoh terkenal yang mengusung gagasan wujudiyah dalam sejarah Kalimantan adalah Syaikh Abd al-Hamid Abulung,

yang kelak harus dihukum mati atas fatwa sesat yang dikeluarkan oleh Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari. Dari konteks sejarah inilah kemudian terjadi rekonsiliasi dan harmonisasi tasawuf dan syariat. Tokoh sentral yang berperan adalah Syaikh Muhammad Nafis al-Banjari.

Syaikh Abd al-Hamid Abulung alias Datu Abulung, di kalangan sejarawan dan akademisi memang kurang dikenal, paling tidak karena ia tidak memiliki karya tulis dan pada sisi lain juga karena ia meninggal secara tragis akibat fatwa agama dan represi politik. Seperti halnya Syaikh Siti Jenar di Jawa yang sudah diuraikan di awal, Abd al-Hamid Abulung mengajarkan metafisika atau tepatnya mistiko filosofis kesatun wujud.

Sejarah hidupnya sulit dilacak, namun bisa dipastikan bahwa ia hidup pada masa Kesultanan Banjar di bawah kekuasaan Sultan Tahmid Allah (1779-1808 M). Pada masa ini Banjar dalam situasi yang tidak kondusif, yang antara lain ditandai dengan perebutan kekuasaan antar pembesar kesultanan. Usaha Sultan Tahmid untuk menstabilkan situasi kekuasaannya dilakukan melalui kerja sama dengan Belanda, dengan kompensasi penyerahan sebagian wilayah kesultanan pada tahun 1787 M. Namun demikian, Banjar tetap menjadi pusat perdagangan yang paling strategis di wliayah Kalimantan dengan kekayaan yang melimpah. Letaknya yang berada di Pesisir menjadikan Banjar sebagai wilayah terbuka untuk kepentingan perdagangan, diplomasi politik, dan penyebaran agama (Kutoto dan Sutjianingsih, 1977).

Salah satu sumber menyatakan bahwa Syaikh Abd al-Hamid pernah mendapatkan perlakuan istimewa dari pembesar Kesultanan Banjar. Mengenai kapan dia mendapat posisi strategis, para ahli bebeda pendapat karena hidunya yang sezaman dengan Syaikh Arsyad al-Banjari, ulama yang menjadi rujukan kesultanan untuk memberi hukuman mati terhadapnya. Namun yang jelas adalah Abd

al-Hamid pernah leluasa mengajarkan tasawuf *wahdat al-wujud* Ibn Arabi.

Pandangan tasawuf wujudiyah dipengaruhi oleh aliran ittihadnya Abu Yazid al-Busthami (w. 873 H) dan hululnya al-Hallaj (w. 923 H), yang masuk dan penyebarannya dibawa oleh Hamzah Fansuri dan Syamsudin Sumaterani dari Aceh, dan Syaikh Siti Jenar dari Jawa. Inti sufisme wujudiyahnya mengajarkan bahwa "tidak ada wujud kecuali Allah, tidak ada Abd al-Hamid kecuali Allah; Dialah Aku dan aku dan akulah Dia".

Aktivitas Syaikh Abd al-Hamid Abulung mulai menghadapi masalah, dan ajaran wujudiyahnya mulai mendapatkan sandungan ketika tersiar dan sampai terdengar telinga Sultan Tahmid Allah dan Syaikh Arsyad al-Banjari. Ajaran yang dibawanya kemudian dianggap meresahkan masyarakat, yang tentu saja menggangu stabilitas politik. Pemikirannya dianggap subversif dari kacamata kesultanan, dan kemudian ditopang dengan fatwa sesat oleh Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari, membawanya dihukum mati (Daud, 1997).

Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari dikenal juga dengan nama Tuanta Salamaka dan Datuk Kalampayan, merupakan tokoh ulama besar yang sangat berpengaruh terhadap perkembangan Islam di Kalimantan. Dilahirkan di Desa Lok Gabang, Martapura, Kalimantan Selatan pada 5 Safar 1122 H, bertepatan dengan 19 Maret 1710 M. Dilahirkan di lingkungan keluarga yang taat beragama pasangan Abdullah dan Siti Aminah.

Pada usia tujuh tahun, ia diadopsi menjadi keluarga raja oleh Sultan Tahil Allah (1700-1745 M). Pada akhirnya al-Banjari dididik dalam lingkungan keluarga kerajaan, dan memperoleh kesempatan mendalami Islam di Makkah dan Madinah, setelah usia 30 tahun ia dikirim oleh sultan untuk belajar di dua kota suci tersebut. Waktu belajar di Makkah ditempuh selama 30 tahun, sedangkan di Madinah selama 5 tahun.

Pengalamannya yang lama dalam menempuh pendidikan di Makkah dan Madinah telah menjadikan Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari mampu melahirkan karya dalam berbagai bidang. Salah satu karya terbesarnya adalah kitab *Sabil al-Muhtadin* (Jalan orang-orang yang mendapatkan petunjuk). Kitab-kitab lainnya adalah Kitab *Luqthah al-Ajlan*, Kitab *Nikah*, Kitab *al-Faraid* (pembagian warisan), Kitab *Hasiyah Fath al-Jawad* (komentar terhadap buku Kemurahan Hati). Kemudian secara khusus juga menulis kitab-kitab di bidang tauhid, seperti kitab *Ushul al-Din* (dasar-dasar agama), kitab *Tuhfah al-Raghibin fi Bayan Haqiqah Imam al-Mu'minin wa Yusfiduh min Riddah al-Murtadin* (Hadiah Para Pecinta dalam Menjelaskan Hakikat Iman Para Mu'min dan Apa yang Merusaknya; Kemurtadan orang-orang Murtad). Sedangkan kitab tasawufnya adalah *Kanz al-Ma'rifah* (Gudang Pengetahuan).

Dari karya-karyanya itu, sangat tampak kecenderunganya yang kuat pada fiqih, kalam, dan tasawuf, serta ketidaksesuaiannya dengan tasawuf wujudiyah. Tarekat yang dianutnya adalah Tarekat Qadiriyah-Naqsabandyah, diambil dari Syaikh Muhammad bin Abd al-Karim al-Samani al-Madani. Guru tarekatnya ini kemudian mendirikan tarekat sendiri yang bernama Tarekat Sammaniyah.

Karena hal inilah Azra dan Fathurrahman (2002: 105–138), beranggapan bahwa Syaikh Arsyad al-Banjari merupakan ulama yang paling bertanggung jawab dalam penyebaran Tarekat Samaniyah di Kalimantan. Anggapan ini berbeda dengan temuan Bruinessen (1999) yang menyatakan bahwa Tarekat Sammaniyah berkembang di Kalimantan hanya berkat Syeikh Nafis al-Banjari.

Syaikh Nafis al-Banjari, nama lengkapnya adalah Muhammad Nafis bin Idrus al-Husein al-Banjari. Ia adalah ulama besar yang bisa dilihat dari gelar maupun karyanya. Gelar kehormatannya adalah Mualana al-Alamah al-Fahmah al-Mursyid ila Tariq al-Salamah Syaikh Muhmmad Nafis al-Banjari. Lahir di daerah Martapura dari keluarga Bangsawan. Tidak dijumpai tanggal kelahirannya yang

pasti, tetapi diperkirakan hidup di antara 1122-1227 H/1710-1812 M. Dengan demikian, Syaikh Nafis al-Banjari hidup sejaman dengan Syeikh Muhmmad Arsyad al-Bajnari. Olah karenanya, Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari mengetahui konflik sosio-relogius akibat ajaran sufi wujudiyah dan fatwa sesat tehadap para pengikutnya, serta hukuman mati bagi tokoh sufi wujudiyah, Syaikh Abdul Hamid Abulung.

Dalam konteks ini, maka Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari merupakan tokoh yang berjasa dan rekonsiliasi paham wujudiyah dan syariat di Kalimantan Selatan. Usahanya antara lain dilakukan melalui Simbiotika Sufisme (Mastiki dan Arif, 2003 dalam Mastuki dan El-Saha 2003: 123). Muqamidah kitabnya menjadi salah satu indikasi latar belakang maupun orientasi sufismenya. Ia mengatakan:

> "…..yang menghimpun risalah ini, hamba faqir lagi hina, lagi mengakui dengan dosa, lagi yang berharap ampunan Tuhan yang amat kuasa, yang lebih faqir dari semua hamba, kepada Allah ta'ala yang menjadikan segala mahluk, yaitu Muhammad bin Idrus bin al-Husein, negeri Banjar tempat jadi, negeri Makkah diamnya dan Syafi'i akan madzhabnya, yaitu ada fiqih dan Asy'ari i'tiqadnya yaitu pada ushuluddin, Junaidi ikutannya yaitu pada ilmu tasawuf, dan Qadiriyah tarikatnya, dan Syatariyah pakaiannya, Naqsabandiyah amalannya, khalwatiyah makanan-nya, dan samaniyah minumannya" (Al-Banjar, T,tt)

Tulisan Muhmmad Nafis al-Banjari di atas bisa bermakna verbal ataupun simbolik, denotatif, dan bisa juga konotatif, alegoris. Secara denotatif, tulisan di atas menunjukkan bahwa Muhammad Nafis Al-Banjari telah mencampur semua tradisi tarekat tersebut. Ini berarti suatu ijtihad yang luar biasa dalam tasawuf, agar tidak terpaku dalam satu aliran tarekat tertentu.

Sementara secara alegoris, simbolis, ungkapan itu merupakan sindiran terhadap sikap pelaku tarekat yang rigid dan kaku, yang memandang tarekatnya sebagai yang paling benar, padahal jalan

menuju Tuhan sangat bermacam-macam. Hipotesis mengenai simbiotika sufisme Muhammad Nafis al-Banjari juga ditunjukkan dengan penelusuran terhadap rujukan kitabnya kepada karya al-Qusyairi, al-Ghazali, al-Jilli dan Ibn Arabi, yang mengindikasikan kemungkinan kuat ia melalukan elaborasi terhadap tokoh-tokoh yang menjadi rujukannya itu.

Upaya harmonisasi sufisme (sunni dan falsafi) yang dilakukan Muhmmad Nafis al-Banjari tampaknya bukan suatu kebetulan. Karena sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, terjadi konflik religio-politik di wilayah Banjar, dan telah berdampak buruk bagi kehidupan sosial keagamaan di Kesultanan Banjar. Pertarungan ideologis dua ulama besar, yaitu Syaikh Abdul Hamid Abulung dan Syaikh Arsyad al-Banjari, yang sama-sama memiliki pengikut besar tentu menjadi keprihatinan luas masyarakat Banjar.

Hukuman mati yang dijatuhkan kepada Syaikh Abdul Hamid Abulung yang berdasarkan pada Fatwa Syaikh Arsyad al-Banjari berdampak luas dan mendalam. Dalam kaitan inilah tulisan dan karya-karya Syaikh Muhammad Nafis al-Banjari bisa dipandang sebagai usaha sadar dalam merekonsiliasi dua ajaran sufisme yang sempat tegang karena peristiwa itu. Cara yang ditempuhnya adalah dengan memadukan berbagai aliran tarekat di satu sisi dan membumikan sufisme falsafi pada sisi yang lain, ia mensintesakan sufisme secara lintas budaya.

Karya Syaikh Muhammad Nafis al-Banjari yang terkenal sebagai magnum opusnya adalah Kitab *al-Durr al-Nafis fi Bayan Wahdat al-Af'al wa al-Asma wa al-Sifat wa al-Dzat*. Ia juga mempunyai kitab lain masing-masing adalah *Majmu' al-Asrar li Ahl Allah al-Atyar* dan kitab *Kanz Sa'adah fi Bayan istilahat al-Sufiyah*. Kitab terbesarnya, *Durr al-Nafis,* memuat ajaran pokok Muhammad Nafis al-Banjari yang menunjukan muara sufisme pada tauhid.

Kitab tersebut berisi penjelasan maqam-maqam perjalanan untuk mendekatkan diri kepada Allah swt. Sebagimana dalam judulnya

ada empat pokok bahasan dalam kitab tersebut, yaitu mengenai *tauhid al-af'al, tauhid al-asma, tauhid al-shifat* dan *tauhid al-dzat*. Pada bagian akhir pembahasan kitab ini Muhamma Nafis al-Banjari membahas martabat tanazul (martabat tujuh), tema yang selalu kontroversial dalam diskursus tasawuf. Oleh karenanya, kitab ini merepresentasikan pemikirannya dalam mengompromikan sufisme sunni dan sufisme falsafi.

Usaha kerasnya dalam upaya kompromisasi itu tampak dari kitab-kitab rujukan yang digunakannya, yang sangat variatif dan mencerminkan lintas budaya pemikiran, seperti: *Futuhat al-Makiyah* dan *Fusush al-Hikam* karya Ibn Arabi, *Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awa'il wa al-Awakhir* karya Abdul Karim al-Jilli, *Minhaj al-Abidin* dan *Ihya Ulum al-Din* karya Al-Ghazali, *Risalah Qusyairi, Mukhtasar Tuhfah al-Mursalah* karya 'Abd Allah bin Ibrahim Mirhani, *Syarh Dalail al-Khairat* karya Muhammad bin Sulaiman al-Jazuli, *Syarh al-Wirid al-Syahrir* karya 'Abd Allah bin Hijazi al-Syarqawi, *al-Jawahir wa al-Dar* karya 'Abd al-Wahab al-Sya'rani, *Syarah al-Jawahir al-Fushush fi Hall Kalimat al-Fushush* karya 'Abd al-Ghani al-Nablusi, *Syarah al-Hikam* karya Ibn Ruslan, *Syarah Qashidah Ainiyah* karya Shidiq bin Umar, *Wirid Syahrir* karya Sayyid Musthafa bin Umar al-Din al-Bakri, dan *Iqshad al-Lahwan* karya Muhammad bin Abd al-Karim al-Samman.

Usaha ini menunjukkan kapasitas Muhammad Nafis al-Banjari dalam berijtihad merumuskan jalan terbaik mencapai Tuhan dan menjadikannya sebagai pembaru *(mujadid)* dalam bidang sufisme dengan mengharmoniskan dua ajaran tasawuf (sunni dan falsafi). Inilah warisan neo-sufisme khas Nusantara, yang tampaknya terus akan berkontesatasi dengan ide-ide lain yang juga berkontestasi memperebutkan ruang kesadaran religius masyarakat.

D. Pribumisasi Islam dan Jalan Moderasi Islam Masa Kolonial

Sejalan dengan mulai menguatnya dominasi kolonialisme di Nusantara, maka proses Islamisasi dan pribumisasi Islam ditandai dengan tiga hal. Pertama, gejala reformasi Islam yang telah mendesak sejak kemunculan gerakan pembaruan. Kedua, gerakan anti penjajahan dalam berbagai bentuk perlawanan terhadap kolonialisme, dan ketiga konsolidasi gerakan-gerakan tradisional yang berhasil mengukuhkan suatu moda Islam Nusantara melalui jaringan intelektual pesantren.

Jika kita membaca buku *Intelektualisme Pesantren* karya Mastuki (2004), tentu banyak sekali figur-figur pengembang intelektualisme Islam di masa lampau yang memiliki pengaruh luas di tengah masyarakat. Harus diakui bahwa rekam jejak intelektualisme Islam di masa lampau telah meletakkan kyai dan pesantren sebagai figur dan lokus penting yang menentukan masa depan Islam Indonesia. Warisan intelektual Islam itu kini tetap saja dipelajari sebagai sebuah tradisi pesantren, baik dalam arti praktik kebiasaan pendalaman agama *(tafaquh fi al-din)* maupun tradisi dalam arti khazanah kejiwaan dan intelektual yang menjadi sandaran hidup pemiliknya.

Tokoh-tokoh penting dalam pembentukan intelektualisme dan jalan moderasi pada masa kolonial sangat banyak sekali, tetapi karena keterbatasan ruang pembahasan, saya hanya mengungkap sebagian saja, yakni Kyai Nawawi al-Bantani (Syaikh Nawawi al-Bantani) seorang ulama Nusantara (Banten) yang menjadi Imam Masjidil Haram di Mekah, dan Kyai Ahmad Rifa'i Kalisalak, Batang, yang memiliki pemikiran khas dengan melihat konteks sosial yang dihadapinya, tetapi dianggap kyai kontroversial. Selengkapnya diuraikan sebagai berikut:

1. Fiqih Wasathiyah Kyai Nawawi al-Bantani

Kyai Nawawi al-Bantani (1230-1314 H/1813-1897 M) atau yang lebih populer sebagai Syeikh Nawawi al-Bantani al-Jawi karena ia adalah Imam Masjidil Haram. Ia dilahirkan di Desa Tanara, Kecamatan Tirtayasa, Serang, Banten. Nama lengkapnya adalah Abu Abdullah al-Mu'thi Muhammad Nawawi bin Umar al-Tanari al-Bantani al-Jawi. Guru masa kecilnya adalah ayahya sendiri, Kiai Umar, yang sehari-hari bekerja sebagai penghulu di wilayah Tanara. Selain berguru kepada ayahnya sendiri, Nawawi juga belajar ke dan Kyai Sahal, seorang ulama terkenal di Banten. Nawawi muda melanjutkan pendidikannya kepada ulama besar di Purwakarta, Jawa barat, Kyai Yusuf.

Ketika berusia 15 tahun, ia bersama dua orang saudaranya pergi ke Tanah Suci untuk menunaikan ibadah haji. Ketertarikannya dengan ilmu pengetahuan menjadikan Nawawi tidak langsung kembali ke tanah air, ia kemudian tetap tinggal di Kota Suci Makkah untuk menimba ilmu kepada ulama-ulama besar di Makkah saat itu. Nawawi belajar kepada Imam Masjid al-Haram Syekh Ahmad Khatib Sambas, Abdul Ghani Bima, Yusuf Sumbulaweni, Syekh Nahrawi, dan Syekh Ahmad Dimyati. Juga belajar ilmu agama kepada guru-gurunya yang lain seperti Ahmad Zaini Dahlan, Muhammad Khatib Hambali, dan Syekh Abdul Hamid Daghestani.

Setelah tiga tahun belajar di Makkah, Nawawi kembali ke tanah air dan mengajar di pesantren milik orang tuanya. Namun karena dorongan untuk memperdalam ilmu pengetahuan dan juga adanya tekanan dari kolonial, akhirnya Nawawi kembali ke Makkah dan menetap di kota suci itu sampai akhir hayatnya. Berbekal kecerdasan dan ketekunan yang dimiliknya Nawawi menjadi murid yang cemerlang dan terpandang di Kota Makkah, sehingga setelah gurunya, Syekh Ahmad Khatib Sambas uzur, Nawawi dipercaya untuk meng-

gantikannya dan pada akhirnya Nawawi mencapai puncak karier sebagai Imam Masjid al-Haram dengan panggilan Syekh Nawawi al-Bantani al-Jawi.

Dalam posisinya sebagai Imam Masjidil Haram tersebut, Syeikh Nawawi al-Bantani juga mengajar dan menyelenggarakan *halaqah-halaqah* (diskusi ilmiah) yang memberinya kesempatan untuk bertemu dengan berbagai orang yang kemudian menjadi murid-muridnya dari berbagai belahan dunia, yang pada saatnya membentuk jaringan intelektual yang kokoh. Snouck Hurgronje, orientalis yang pernah mengunjungi Mekkah antara tahun 1884-1885 M, menyebut rutinitas Syeikh Nawawi al-Bantani adalah setiap hari sejak pukul 07.30 hingga 12.00 memberikan tiga perkuliahan sesuai dengan kebutuhan jumlah muridnya.

Murid-muridnya berasal dari berbagai negara, termasuk dari kawasan Asia Tenggara dan juga wilayah Nusantara, di antaranya muridnya adalah sebagai berikut:

1) Syeikh Kholil Bangkalan
2) Syekh Muhammad Mahfudz at-Tarmasi
3) Syekh Tubagus Ahmad Bakri as-Sampuri
4) Syekh Tubagus Muhammad Asnawi al-Bantani, Caringin, Labuan, Pandeglang, Banten
5) Syekh Arsyad Thawil al-Bantani (Pejuang Geger Cilegon 1888 dan Penyebar Islam di Sulawesi Utara)
6) KH. Arsyad Qashir al-Bantani (Pejuang Geger Cilegon 1888)
7) KH. Wasyid (Pejuang Geger Cilegon 1888)
8) KH. Tubagus Ismail (Pejuang Geger Cilegon 1888)
9) KH. Abdurrahman (Pejuang Geger Cilegon 1888)
10) KH. Haris (Pejuang Geger Cilegon 1888)
11) KH. Aqib (Pejuang Geger Cilegon 1888)
12) Sayyid Ali bin Ali al-Habsy (Pengajar di Masjidil Haram)
13) Syekh Muhammad Zainuddin bin Badawi as-Sumbawi, Sumbawa, Nusa Tenggara Barat

14) Syekh Abdul Haq bin Abdul Hannan al-Bantani, Cucu Syekh Nawawi
15) KH. Saleh Darat as-Samarani, Semarang
16) KH. Hasyim Asyari, Jombang (Pendiri Nahdlatul Ulama)
17) KH. Ahmad Dahlan, Yogyakarta (Pendiri Muhammadiyah)
18) KH. Mas Abdurahman (Pendiri Mathla'ul Anwar)
19) KH. Hasan Genggong (Pendiri Pesantren Zainul Hasan Genggong)
20) KH. Raden Asnawi, Kudus
21) H. Abdul Karim Amrullah, Sumatera Barat
22) KH. Hasan Asyari, Bawean
23) KH. Najihun, Mauk, Tangerang
24) KH. Abdul Ghaffar, Tirtayasa, Serang
25) KH. Ilyas, Kragilan, Serang
26) Syekh Abu al-Faidh Abdus Sattar bin Abdul Wahhab ad-Dahlawi, Delhi, India, Pengajar di Masjidil Haram
27) Syekh Abdul Qadir bin Mustafa al-Fathani, Pattani, Thailand
28) KH. Thahir Jamaluddin, Singapura
29) KH. Dawud, Perak, Malaysia.

Syeikh Nawawi al-Bantani wafat dalam usia 84 tahun di Syeib A'li, sebuah kawasan di pinggiran kota Mekkah, pada 25 Syawal 1314 H/1879 M. Keberhasilan dan karir Syeikh Nawawi al-Bantani menyuguhkan suatu fakta penting bahwa meskipun Timur Tengah merupakan pusat transmisi ilmu pengetahuan Islam, tapi anehnya bukan merupakan kiblat yang sesungguhnya dari tradisi pesantren. Dengan kemunculan para sarjana Muslim Indonesia di Makkah mereka mampu mengimbangi hegemoni Timur Tengah sebagai pusat transmisi intelektual Islam.

Syeikh Nawawi al-Bantani memiliki karya-karya yang sangat masyhur di dunia pesantren, seperti *Nihayat al-Zayn fi Irsyad al-Mubtadiin, Madari al-Su'ud, Syarah Kasyifat al-Saja* dan *Tafsir al-Munir*. Kitab-kitab tersebut sampai saat ini masih dibaca di kalangan

pesantren. *Dictionary of Arabic Printed Books* karya Yusuf Alias Sarkis mencatat setidaknya sebanyak 34 karya Syekh Nawawi, diantaranya adalah *Tafsir Marah Labid, Atsimar al-Yaniah fi Ar-Riyadah al-Badiah, Nurazh Sullam, al-Futuhat al-Madaniyah,* dan *al-Aqdhu Tsamin,* diantaranya adalah sebagai berikut:

1) al-Tsamar al-Yani'ah syarah al-Riyadl al-Badi'ah
2) al-'Aqd al-Tsamin syarah Fath al-Mubîn
3) Sullam al-Munâjah syarah Safînah al-Shalâh
4) Baĥjah al-Wasâil syarah al-Risâlah al-Jâmi'ah bayn al-Usûl wa al-Fiqh wa al-Tasawwuf
5) al-Tausyîh/ Quwt al-Habîb al-Gharîb syarah Fath al-Qarîb al-Mujîb
6) Niĥâyah al-Zayyin syarah Qurrah al-'Ain bi Muĥimmâh al-Dîn
7) Marâqi al-'Ubûdiyyah syarah Matan Bidâyah al-Ĥidâyah
8) Nashâih al-'Ibâd syarah al-Manbaĥâtu 'ala al-Isti'dâd li yaum al-Mi'âd
9) Salâlim al-Fadhlâ' syarah Mandhûmah Ĥidâyah al-Azkiyâ'
10) Qâmi'u al-Thugyân syarah Mandhûmah Syu'bu al-Imân
11) al-Tafsir al-Munîr li al-Mu'âlim al-Tanzîl al-Mufassir 'an wujûĥ mahâsin al-Ta'wil musammâ Murâh Labîd li Kasyafi Ma'nâ Qur'an Majîd
12) Kasyf al-Marûthiyyah syarah Matan al-Jurumiyyah
13) Fath al-Ghâfir al-Khathiyyah syarah Nadham al-Jurumiyyah musammâ al-Kawâkib al-Jaliyyah
14) Nur al-Dhalâm 'ala Mandhûmah al-Musammâh bi 'Aqîdah al-'Awwâm
15) Tanqîh al-Qaul al-Hatsîts syarah Lubâb al-Hadîts
16) Madârij al-Shu'ûd syarah Maulid al-Barzanji
17) Targhîb al-Mustâqîn syarah Mandhûmah Maulid al-Barzanjî
18) Fath al-Shamad al 'Âlam syarah Maulid Syarif al-'Anâm
19) Fath al-Majîd syarah al-Durr al-Farîd

20) Tîjân al-Darâry syarah Matan al-Baijûry
21) Fath al-Mujîb syarah Mukhtashar al-Khathîb
22) Murâqah Shu'ûd al-Tashdîq syarah Sulam al-Taufîq
23) Kâsyifah al-Sajâ syarah Safînah al-Najâ
24) al-Futûhâh al-Madaniyyah syarah al-Syu'b al-Îmâniyyah
25) 'Uqûd al-Lujain fi Bayân Huqûq al-Zaujain
26) Qathr al-Ghais syarah Masâil Abî al-Laits
27) Naqâwah al-'Aqîdah Mandhûmah fi Tauhîd
28) al-Naĥjah al-Jayyidah syarah Naqâwah al-'Aqîdah
29) Sulûk al-Jâdah syarah Lam'ah al-Mafâdah fi bayân al-Jumu'ah wa almu'âdah
30) Hilyah al-Shibyân syarah Fath al-Rahman
31) al-Fushûsh al-Yâqutiyyah 'ala al-Raudlah al-Baĥîyyah fi Abwâb al-Tashrîfiyyah
32) al-Riyâdl al-Fauliyyah
33) Mishbâh al-Dhalâm'ala Minĥaj al-Atamma fi Tabwîb al-Hukm
34) Dzariyy'ah al-Yaqîn 'ala Umm al-Barâĥîn fi al-Tauhîd
35) al-Ibrîz al-Dâniy fi Maulid Sayyidina Muhammad al-Sayyid al-Adnâny
36) Baghyah al-'Awwâm fi Syarah Maulid Sayyid al-Anâm
37) al-Durrur al-Baĥiyyah fi syarah al-Khashâish al-Nabawiyyah
38) Lubâb al-bayyân fi 'Ilmi Bayyân.

Karya-karya Syeikh Nawawi al-Bantani mencerminkan luasnya disiplin ilmu yang dikuasainya. Berdasarkan pengelompokan disiplin keilmuan, maka karya-karya Syeikh Nawawi al-Bantani meliputi bidang ilmu kalam dan ahlak, bidang fiqh, bidang bahasa dan sastra, bidang tafsir, dan bidang hadis. Karya monumental Syeikh Nawawi al-Bantani adalah Kitab *Tafsir Al-Munir li Ma'alim Al-Tanzil* yang memperoleh pengakuan dari ulama Mekkah dan Mesir dan mengantarkannya mendapat gelar sebagai Sayyid al-Ulama al-Hijaz dari Ulama Mesir (Mastuki dan El-Saha, 2003, 123).

Dari beberapa studi yang telah dilakukan, ditemukan bahwa nilai-nilai moderasi (*wasathiyah*) ini telah tercermin dalam pemikiran-pemikiran fikih seorang ulama nusantara asal Banten yang mendunia, Syeikh Nawawi al Bantani. Fiqih Wasathiyah atau fiqih jalan tengah Syeikh Nawawi al-Bantani tergambar dalam beberapa karakteristik pemikiran fikihnya, di antaranya toleran di tengah perbedaan pendapat madzhab, selalu berusaha menghindari perbedaan pendapat, berhati-hati (*ihtiyath*) dalam menetapkan hukum, serta tidak fanatik madzhab.

Sikap toleran Syeikh Nawawi al-Bantani nampak dalam upayanya yang selalu meminimalisir perbedaan pendapat dengan cara mengompromikan pendapat-pendapat para ulama yang bertentangan. Kompromi itu didasarkan pada kaidah "*al-khuruju minal khilaf mustahab*" (keluar dari perbedaan pendapat adalah lebih disukai). Misalnya, Syeikh Nawawi menetapkan hukum sunah menggosok-gosok (*tadlik*) anggota wudu, guna menengahi pendapat Imam Malik yang mewajibkannya di satu sisi, dan pendapat sejumlah ulama lain yang tidak memberi hukum, apalagi mewajibkannya.

Sikap *ihtiyath* dilakukan Syeikh Nawawi al-Bantani dengan cara menetapkan hukum atas suatu kasus berdasarkan pertimbangan-pertimbangan yang lebih memungkinkan hukum itu tepat. Hal itu sebagaimana dijelaskan oleh Tihami (1998: 179), bahwa Syeikh Nawawi al-Bantani selalu mendasarkan pendapat-pendapat fikihnya pada sumber yang lebih terpercaya (*al akhdzu bi autsaq al wujuh*). Misalnya, dalam rangka kesempurnaan ibadah haji, Syeikh Nawawi al-bantani menghukumi sunah membayar fidyah bagi jamaah haji meski tidak terdapat atau tidak diketahui sebab-sebab yang mengharuskannya. Hal itu guna memberikan rasa aman bagi pelaku jika ternyata memang ada sebab-sebabnya.

Syeikh Nawawi juga dikenal tidak fanatik madzhab. Artinya, meskipun ia seorang penganut madzhab Syafi'i, bukan berarti ia

tidak menerima pendapat madzhab-madzhab fikih lain. Ia menghargai pendapat para ulama madzhab lain, bahkan mengikutinya, selama didasarkan pada dalil yang lebih dipercayainya. Misalnya ketika ia mewajibkan zakat pada buah-buahan, yang didasarkan pada Surat al-An'am ayat 141, "Dan tunaikanlah haknya pada hari memetik hasilnya…". Nawawi berkata dalam tafsirnya, *Marah Labid*, "Ayat ini menunjukkan kewajiban zakat pada buah-buahan, sebagaimana pendapat Abu Hanifah".

2. Fiqih Poskolonial Kyai Ahmad Rifa'i Kalisalak

Dalam kerangka sejarah intelektual, abad ke-19 merupakan sekuen yang sangat menentukan corak pemikiran dan gerakan. Berbeda dengan abad ke-18 yang ditandai dengan keterpurukan dunia Islam, maka abad ke-19 dipandang sebagai momentum bagi munculnya gagasan pembaharuan Islam di berbagai belahan dunia Islam sebagai bentuk respon keterpurukan dunia Islam di satu sisi dan ekspansi Kolonialisme di sisi yang lain.

Ada dua bentuk respon atas kedua situasi itu. Pertama, pemikiran yang menghendaki asosiasi dengan kehidupan Barat, terutama mengakomodasi ilmu pengetahuan dan teknologi. Kedua, pemikiran yang menghendaki perbaikan umat Islam tanpa harus mengakomodasi budaya Barat, bahkan pada tingkat tertentu menolaknya karena dianggap bertentangan dengan nilai-nilai Islam.

Kecenderungan akomodatif (kompromis) dan non kompromis terhadap kolonialisme juga tampak dalam pemikiran dan gerakan Islam Indonesia abad ke-19. Misalnya, Gerakan Kyai Mojo al-Jawad dan Kyai Kasan Besari yang memberikan dukungan terhadap perjuangan Diponegoro dalam Perang Jawa (1825-1830), serta Gerakan Kyai Ahmad Rifa'i Kalisalak. Gerakan-gerakan itu merupakan contoh gerakan non kompromis terhadap kolonial.

Sedangkan gerakan lain yang cenderung akomodatif terlihat pada pemikiran dan sikap sejumlah ulama yang menempati

kedudukan sebagai pejabat formal seperti penghulu, naib, modin, serta jabatan informal seperti merbot (pengurus masjid). Dengan demikian dapat dipahami bahwa relasi antara pemerintah Kolonial Belanda dengan kaum Muslim Indonesia abad ke-19 diwarnai dengan loyalitas di satu sisi dan perlawanan dengan berbagai variasinya pada sisi yang lain.

Pada bahasan bagian ini, saya hendak mengulas salah satu gerakan Kyai Ahmad Rifa'i kalisalak. Sebelum penganugerahan gelar kepahlawanan kepada Kyai Ahmad Rifa'i Kalisalak melalui Kepres Nomor: 089/TK/2004, ia adalah sosok kontroversial. Pemikiran dan gerakannya juga terekam lewat narasi sejarah yang bersifat mitologis dan peyoratif. Pandangan peyoratif terhadap Kyai Ahmad Rifa'i ini misalnya dengan sebutan "Setan Kalisalak" dan "Kyai Sesat". Sebutan Setan Kalisalak banyak digaungkan oleh Pemerintah Kolonial Belanda Ketika itu, karena sikapnya yang anti kolonial. Sementara sebutan Kyai Sesat lebih banyak muncul dari para ulama yang pro Belanda. Dengan melihat sosok Kyai Ahmad Rifa'i yang anti kolonial, maka Belanda mengasingkan sang kyai ke Ambon.

Salah satu penggambaran terhadap Kyai Ahmad Rifa'i Kalisalak yang peyoratif misalnya dalam *Serat Cebolek*. Sebuah buku yang ditulis pada tahun 1891. Naskah *Serat Cebolek* dimiliki oleh Raden Adipati Suryakusuma, pensiunan Bupati Semarang dan kemudian direvisi dan ditulis kembali oleh Raden Panji Jayasubrata, yang menjadi Camat Magetan Jawa Timur (Kuntowijoyo, 1991: 124).

Pada tahun 1990, Jurnal Ulumul Quran dalam edisi ke-5 nya memuat laporan mengenai *Serat Cebolek* yang sebagiannya menceritakan sosok Kyai Ahmad Rifa'i Kalisalak. Penulis utama dalam jurnal itu adalah Prof. Kuntowijyo, sejarawan asal UGM yang terkenal dengan gagasan mengenai ilmu-ilmu sosial propetis. Penerbitan artikel mengenai Serat Cebolek pada jurnal itu tak pelak mengundang reaksi negatif dari umat Islam, terutama dari kalangan

Rifa'iyah—pengikut Kyai Ahmad Rifa'i—karena serat cebolek yang mendiskreditkan Kyai Ahmad Rifa'i.

Sebagaimana diungkapkan Kuntowijoyo, bahwa penulis cerita *Serat Cebolek* memberikan kesan tertentu dalam rangka merendahkan martabat Kyai Ahmad Rifa'i dengan menumpahkan seluruh perbendaharaan peyoratif-peyoratif Jawa. Dengan mengutip Haji Pinang sang penulis *Serat Cebolek* menggambarkan Kyai Ahmad Rifa'i sebagai angkara murka dan *delap* (tamak), *candala*, (berperangai buruk), *deskura* (tak tahu sopan santun), *diriya* (egois), *takabur* dan *kibir* (sombong, congkak), *saen* (tak tahu malu) dan *nyrengungus* (usil pada perkara-perkara remeh, tetapi melupakan yang inti), *diri* (egosentris), dusta (pembohong), *mamak* (kasar), *cidreng bumi* (penuh tipu daya, licik), dan masih banyak lagi peyaratif lainnya.

Dengan melihat penulis maupun para tokoh dan cerita yang terdapat dalam *Serat Cebolek* itu, maka dapat diketahui bahwa kisah yang terdapat dalam *Serat Cebolek* adalah konstruksi priyayi mengenai realitas sejarah. Sehingga lebih banyak berorientasi menjaga "stabilitas" dan martabat ke-priyayiannya. Oleh karenanya, narasi tentang Kyai Ahmad Rifa'i lebih banyak digambarkan sebagai pembangkangan atau ketidakpatuhan. Konstruksi sejarah semacam inilah yang melestarikan mitos yang terus menerus bertahan mengenai pembangkangan politik umat Islam, ataupun mitos pembangkangan politik kaum santri yang pernah mendominasi wacana politik Orde baru sebelum tahun 1990-an.

Pada edisi berikutnya (edisi 7 tahun 1990), Jurnal Ulumul Quran kemudian memuat protes dan tanggapan atas artikel yang dimuat pada edisi kelima tersebut. Diantara tulisan tanggapan atas *Serat Cebolek* itu mengungkapkan kehidupan intelektual Kyai Ahmad Rifa'i sebagai seorang Pembaharu Islam dari Kalisalak. Kuntowijoyo juga memberikan tanggapan mengenai keharusan melakukan demitologisasi sejarah Indonesia. Ia menulis:

> "Kecelakaan-kecelakaan sejarah umat Islam sesudah kemerdekaan rupanya memupuksuburkan mitos itu (pembangkangan politik umat Islam -red), sampai sekarang. Kita tidak dapat menutup mata betapa upaya sudah dilakukan untuk membunuh mitos itu dengan merujuk sejarah umat Islam dalam perlawanan terhadap kolonialisme, pergerakan nasional, dan perang kemerdekaan. Akan tetapi, umat Islam masih harus bekerja lebih keras untuk melakukan demitologisasi pembangkangan Umat Islam. Di satu pihak, kita harus jujur, tahu diri, dan sekaligus prihatin, bahwa ungkapan "ekstrem kanan" di kalangan birokrat kita adalah pelestarian dari mitos itu. Di lain pihak, kita harus jujur bahwa ada alasan-alasan yang sah mengapa mitos itu berkelanjutan".

Pada bagian lain, Kuntowijoyo menyatakan "Mitos-mitos itu perlu dihilangkan, digantikan dengan sejarah yang sebenarnya". Entah sengaja atau kebetulan, rupanya buku *Perlawanan Kiai Desa: Pemikiran dan Gerakan Islam KH. Ahmad Rifa'i Kalisalak* karya Prof. Abdul Djamil (mantan Rektor UIN Walisongo Semarang) yang diterbitkan LKiS pada tahun 2001 seperti menjadi salah satu jawaban atas ajakan Kuntowijoyo itu untuk melakukan demitologisasi sejarah Indonesia, khususnya demotologisasi atas tokoh pemikir dan gerakan Islam Kyai Ahmad Rifa'i Kalisalak.

Pada sebuah acara bedah buku *Perlawanan Kiai Desa* itu, saya pernah memberi tanggapan dengan terlebih dulu mengulas tanggapan Prof. Kuntowijoyo atas terbitnya buku *Perlawanan Kiai Desa*. Menurut Kuntowijoyo, buku karya Prof. Abdul Djamil adalah karya yang dihasilkan oleh seorang ahli yang memiliki kemampuan Bahasa Arab, Inggris, Belanda, dan Jawa, serta memiliki pemahaman yang baik mengenai dunia pesantren.

Komentar Prof. Kuntowijoyo di atas menurut hemat saya bukan semata-mata mengungkapkan pujian terhadap penulisnya, tetapi merupakan refleksi dari natur metodologis dari suatu penelitian kualitatif. Dalam penelitian kualitatif, peneliti merupakan

instrumen yang sangat menentukan proses dan hasil penelitian. Oleh karena itu, penguasaan peneliti terhadap subyek dan wawasan yang terkait sangat menentukan kualitas hasil penelitian. Dari titik inilah, buku *Perlawanan Kiai Desa* adalah contoh yang sangat baik mengenai penelitian kualitatif tentang pemikiran dan gerakan Islam. Dalam konteks ini pula, maka ungkapan Prof. Kuntowijoyo menjadi *guarantee* bagi validitas metodologis atas buku *Perlawanan Kiai Desa* karya Prof. Abdul Djamil.

Pada hemat saya, upaya demitologisasi sejarah pemikiran dan gerakan Islam Kyai Ahmad Rifa'i Kalisalak itu perlu dilakukan melalui rekonstruksi pemikiran dan gerakan Islam. Dalam rekonstruksi itu pemikiran dan gerakan Kyai Ahmad Rifa'i diletakkan dalam kerangka sejarah intelektual dan sejarah sosial. Dalam kerangka inilah Buku *Perlawanan Kiai Desa* tidak semata-mata meringkas aspek pemikiran tertentu. Akan tetapi juga membahas pemikiran sang tokoh dalam konteks masyarakat dan kebudayaannya. Sementara dalam kerangka sejarah intelektual, juga sekaligus memahami hubungan pemikiran-pemikiran itu dengan faktor-faktor non intelektual pada umumnya, baik dalam sosiologi perorangan maupun masyarakat.

Dengan kerangka pendekatan semacam ini maka pada hemat saya, buku *Perlawanan Kiai Desa* menjungkirbalikkan beberapa tesis mengenai pemikiran dan gerakan Rifa'iyah yang telah ada sebelumnya, seperti karya Prof. Sartono Kartodirejo dalam bukunya *Protest Movement in Rural Java: Study of Agrarian Unrest in the Nineteenth and Early Twenty Century,* dan juga *Rifa'iyah Gerakan Sosial Keagamaan di Pedasaan Jawa Tengah Tahun 1850-1982* karya Adabi Darban, serta *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, karya Dr. Karel Steenbring.

Melalui karya itu, Prof. Sartono melihat gerakan Kyai Ahmad Rifa'i dalam konteks revivalisme dan sektarianisme berbentuk gerakan protes (Djamil, 2001: xxx). Penggambaran Prof. Sartono

terhadap Kyai Ahmad Rifa'i lebih banyak sebagai pembaharu dalam pemikiran agama, dan bahkan menyebutnya sebagai satu-satunya pembaharu Islam abad ke-19. Sedangkan Adabi Darban dalam karyanya itu melihat Rifa'iyah sebagai gerakan protes keagamaan. Sementara Karel Steenbring lebih menyebut Kyai Ahmad Rifa'i sebagai seorang reformis dan fundamentalis. Menurutnya, kekuatan tokoh ini terletak pada prinsip dan semangat juangnya, yakni tekad untuk mengembalikan Islam pada al-Quran dan Sunnah.

Sebagai kajian sejarah intelektual dan gerakan, buku *Perlawanan Kiai Desa* meletakkan gerakan Rifa'iyah sebagai respon anti Kolonial yang memiliki basis ideologis dalam pemikiran keislaman yang banyak bersumber dari kitab karya Kyai Ahmad Rifa'i hasil yang berjudul *Tarajumah*. Dengan akar yang menghunjam pada basis ideologi inilah gerakan Rifa'iyah mampu bertahan lama, meskipun menghadapi berbagai hambatan dan tekanan dari berbagai pihak.

Gerakan Rifa'iyah merupakan tipe gerakan paling awal di Indonesia dalam mensinkronkan ajaran akidah, syari'ah, dan tasawuf. Sebagai sebuah gerakan sosial keagamaan. Penganut Rifa'iyah dikenal sangat keras dan radikal dalam menentang kolonialisme asing di Indonesia, kendati penentangan ini tidak dengan mengorganisasikan perlawanan massa. Gerakan yang berakar di desa ini hingga kini memiliki semangat eksklusivitas yang kuat dan militan, dengan senantiasa menciptakan isolasi kultural terhadap kebudayaan penguasa dan kebudayaan kota yang mereka anggap tercemar.

Secara keseluruhan menurut saya buku *Perlawanan Kiai Desa* telah berhasil mendudukkan Kyai Ahmad Rifa'i ke dalam proses demitologisasi. Ini adalah proses pembongkaran ketidakbenaran sejarah yang diterima sebagai kebenaran tanpa pembuktian rasional. Melalui demitologisasi, Prof. Abdul Djamil telah mengubah posisi Kyai Ahmad Rifa'i dari sudut pandang kolonial—yang lebih banyak memandangnya sebagai pemberontak—ke dalam sudut pandang

poskolonial sebagai pejuang yang melakukan perlawanan melalui pemikiran dan gerakan keagamaan.

Proses demitologisasi telah menghasilkan penggambaran baru terhadap Kyai Ahmad Rifa'i, dimana ia tampil sebagai tokoh agama yang merintis gerakan keagamaan yang implikasinya menyentuh persoalan-persoalan politik melalui penulisan dan penyebaran karya-karyanya, yang banyak berupa penerjemahan kitab-kitab berbahasa Arab ke dalam konteks masyarakat Jawa saat itu. Diantara karya-karya Kiai Rifa'i yang memilik kedudukan penting adalah: *Syarih al-Iman* (ditulis 1255 H/1840 M), *Ri'ayah al-Himmah* (ditulis 1266 H/1851 M), *Kitab Bayan* (ditulis 1256 H/1841 M), *Tasyriha al-Muhtaj* (ditulis 1266 H/1851 M), *Nadzam Tasfiyah Abyan al-Hawaij* (ditulis 1264 H/1847 M), *Asnal Miqsad* (ditulis 1260 H/1844 M), dan *Tabyin al-Islah* (ditulis 1265 H/1847 M).

Sebagaimana diungkapkan dalam buku *Perlawanan Kiai Desa* (Djamil, 2001: 37-178), pemikiran Kyai Ahmad Rifa'i dapat dibagi ke dalam tiga masalah pokok agama, yaitu akidah (ushuluddin), fiqih, dan tasawuf yang semuanya didasarkan pada pandangan Madzhab Ahlusunnah wal Jama'ah. Berkaitan dengan masalah akidah, Kyai Ahmad Rifa'i membicarakan beberapa konsep dasar seperti Iman, Islam, sifat Tuhan dan perbuatan manusia.

Iman yang secara definisi berarti pembenaran dalam hati (*ngestoaken ing manah*) menurut Kyai Ahmad Rifa'i mensyaratkan kepasrahan/*masrahaken* (*al-taslim*) dan kepatuhan/anut (*aw al-inqiyad*). Dengan pengertian semacam ini konsep iman menuntut pembuktian berupa kepasrahan dan kepatuhan pada aturan agama. Dengan kata lain, orang tidak bisa disebut beriman jika hanya membenarkan dalam hati, sementara tidak memiliki ketaatan terhadap aturan beragama. Perbuatan merupakan bukti keimanan seseorang, sehingga kemaksiatan akan berakibat mengurangi keimanan, bahkan dapat mengakibatkan kufur" (Djamil, 2001: 41-42). Pandangan Kyai Ahmad Rifa'i yang mengkafirkan orang-orang yang

lebih taat kepada Pemerintah Kolonial Belanda seraya menomorduakan ajaran agama, tampaknya berpijak pada argumen semacam ini. Simak bait sya'ir berikut (Djamil, 2001: 44-45):

Nyata alim lan haji dosa agung
Nelehaken sarirane ngawula tumenggung
Tumenggung ngawula raja kafir junjung
Pertela lan bener penggonan kahitung
Artinya:
Nyata alim (orang berilmu) dan haji berdosa besar.
Meletakkan dirinya mengabdi pada tumenggung.
Tumenggung mengabdi dan menjunjung raja kufur.
Jelas tidak benar tempat tersebut

Priyayi zalim nulak saking datenge syareat
Qadhi fasik ing priyayi alim nagkat
Haji lan abid pada gede maksiyat
Marang priyayi zalim pada syarikat
Artinya:
Priyayi zalim menolak datangnya syari'at
Qadi fasik kepada priyayi zalim
memberi hormat
Haji dan abid (ahli ibadah)
sama berdosa besar
Kepada priyayi zalim sama-sama
Bersekutu (bekerjasama)

Dengan corak pemikiran mengenai iman semacam ini maka pemikiran Kyai Ahmad Rifa'i tampak semi Khawarij, karena Kyai Ahmad Rifa'i keras kepada orang yang berdosa besar, tetapi tidak menghalalkan pembunuhan bagi pelaku dosa besar, melainkan tetap memberi peluang bagi pelaku dosa besar tersebut untuk menjadi orang baik dengan bertobat.

Bentuk pemikiran lain dari Kyai Ahmad Rifa'i adalah terkait rukun Islam. Berbeda dengan pandangan umum mengenai rukun Islam yang berjumlah lima, Kyai Ahmad Rifa'i berpandangan bahwa rukun Islam itu satu, yakni membaca syahadat (Djamil, 2001: 55).

Rukun Islam sawiji kinaweruhan
Yaiku ngucap syahadat loro ing lisan
Artinya:
Rukun Islam satu diketahui
Yaitu membaca syahadat dua di lisan

Menurut Kiai Rifa'i rukun Islam yang menjadi syarat syahnya Islam secara lahiriah adalah mengucapkan syahadat dua. Oleh karena itu tidak menjadi batal Islam seseorang karena meninggalkan shalat lima waktu, zakat, puasa dan haji. Pemikiran Kyai Ahmad Rifa'i ini bisa jadi merupakan bentuk pemahaman agama dengan melihat kondisi perekonomian masyarakat yang dihadapi di tengah kolonialisme, sehingga merumuskan pemikiran yang mudah dilaksanakan, dan tidak memberatkan bagi umat Islam.

Dalam hal pemikiran fiqih pun, Kyai Ahmad Rifa'i memiliki pemikiran fiqih yang khas terkait dengan situasi lokal yang dihadapi, meskipun secara umum ia adalah pengikut fiqih mazhab Syafi'i. Dalam kaitan ini, bisa dikatakan bahwa pemikiran fiqihnya merupakan ijtihad fiqih poskolonial, yaitu suatu ijitahad yang berusaha untuk memutus mata rantai tradisi beragama dengan kehidupan kolonial. Pemikiran fiqh Kyai Ahmad Rifa'i adalah penjarakan (*distance*) terhadap apa saja yang berbau kolonial. Pemikiran fiqih poskolonialismenya tampak dalam pandangannya mengenai shalat jum'at dan tashih al-nikah.

Dalam masalah shalat jum'at, Kyai Ahmad Rifa'i menekankan pentingnya seorang imam. Menurutnya imam haruslah seorang muslim yang alim-adil, yaitu memiliki pengetahuan agama yang dalam sekaligus dapat dipercaya, tidak pernah melakukan dosa besar,

maksiat, dan tidak berbuat bid'ah, yaitu mereka yang melakukan amal ibadah yang menyimpang dari ketentuan syari'ah. Shalat jama'ah yang dipimpin imam fasik dan ahli bid'ah dipandang tidak syah.

Pandangan Kyai Ahmad Rifa'i terkait dengan para ulama yang berkolaborasi dengan Pemerintah Kolonial Belanda, terutama penghulu, adalah Muslim yang tidak alim-adil atau Muslim fasik dan ahli bid'ah. Oleh karena itu, ulama semacam ini tidak syah untuk menjadi imam shalat, dan shalat jum'at yang dipimpin oleh ulama tersebut tidak syah.

Sementara mengenai nikah, pandangan Kyai Ahmad Rifa'i sama dengan ulama-ulama ahlu sunnah wa al-jama'ah pada umumnya. Formulasi yang berbeda dari Kyai Ahmad Rifa'i adalah mengenai nikah adalah syarat wali nikah harus bersifat mursyid. Demikian pula dua orang saksi dalam pernikahan haruslah orang-orang yang adil. Dengan demikian, orang-orang yang fasik dan banyak berbuat bid'ah tidak syah menjadi wali atau saksi dalam pernikahan.

Lagi-lagi, sasaran tembak dari pandangan ini adalah para penghulu yang diangkat oleh Pemerintah Kolonial Belanda. Dengan dasar ini, maka Kyai Ahmad Rifa'i memandang batal nikah yang dilakukan melalui penghulu kolonial dan memfatwakan keharusan untuk nikah ulang yang disebut sebagai *tashih al-nikah* ataupun *tajdid al-nikah*.

Selanjutnya, pemikiran fiqih poskolonial lainnya dari Kyai Ahmad Rifa'i yang khas adalah Shalat qadla pada bulan Ramadhan. Menurutnya, pada Ramadhan ditekankan untuk melakukan qadla shalat. Shalat qadla ini dilakukan dalam rangka untuk menutup kekurangan shalat fardu yang biasa dilakukan baik karena pernah meninggalkan shalat tersebut, ataupun karena pelaksanaan shalat fardu itu tidak kita sadari tidak syah karena tidak memenuhi syarat dan rukun secara sempurna. Dengan asumsi bahwa shalat fardhu itu

wajib dilakukan dan mengqadla shalat fardlu yang pernah ditinggalkan juga wajib, maka Kyai Ahmad Rifa'i lebih mengutamakan mengqadla shalat pada Bulan Ramadhan ketimbang melaksanakan shalat tarawih yang hukumnya sunnah. Oleh karena itu para pengikut Rifa'iyah melaksanakan shalat qada di masjid pada Bulan Ramadhan, sementara shalat tarawih dilakukan di rumah masing-masing.

Pemikiran fiqih Kyai Ahmad Rifa'i oleh Prof. Abdul Djamil dalam buku *Perlawanan Kiai Desa* disebutnya bercorak kontekstual dan eksklusif. Kontekstual dalam arti pemikiran berhubungan dengan dimensi ruang dan waktu, yaitu situasi sosial paruh pertama abad ke-19 yang ditandai dengan penyimpangan tokoh-tokoh agama karena bekerja sama dengan penguasa kolonial yang kafir. Sedangkan eksklusif berarti pemikirannya yang menciptakan isolasi kultural dengan kebudayaan penguasa dan pendukungnya (Djamil, 2021: 221-229).

Pemikiran-pemikiran keagamaan poskolonial tersebut kemudian menjadi basis ideologis gerakan keagamaan Rifai'iyah yang menyebar di berbagai daerah seperti Pekalongan, Batang, Wonosobo, Semarang, Pati, Purwodadi, Brebes, dan Jakarta. Para pengikut Kyai Ahmad Rifa'i bersatu dalam komunitas *Santri Tarjumah,* yang tetap eksis sampai sekarang.

Bagian Kelima

Menimbang Post-Tradisionalisme Sebagai Metode Moderasi Islam

A. Membaca Ulang Tradisi

Jalan moderasi beragama, dalam berbagai pengalaman sejarah Islam di Nusantara, merupakan proses negosiasi antara model-model Islamisasi dan pribumisasi Islam yang dipilih oleh para ulama Nusantara sesuai dengan konteks sosio-kulturalnya. Artinya, moderasi agama bukanlah model keberagamaan yang bersifat taken *for granted* (diterima begitu saja), merupakan barang yang sudah jadi. Melainkan terus membutuhkan kerja-kerja proses pemikiran yang dinamis, sehingga kita mesti terus melakukan revitalisasi dan rekontekstualisasi apa yang sudah diwariskan oleh para ulama

nusantara itu. Salah satu upaya rekontekstualisasi adalah, perlunya metode moderasi yang memungkinkan bisa merespons dinamika sosial dan kultural yang berbeda, termasuk bagaimana melihat secara seimbang antara tradisi dan modernitas di tengah transformasi global yang sedang dan terus berlangsung. Di sinilah post-tradisionalisme sebagai metode moderasi menemukan konteks dan momentumnya.

Untuk membuka diskursus mengenai penguatan intelektualisme Islam, terutama dalam konteks membangun moderasi melalui strategi pembacaan ulang tradisi (*al-turath*), saya memulai dengan mengajukan pertanyaan mendasar. Adakah agama yang tidak menggunakan perangkat kebudayaan? Adakah sebuah agama yang datang dari Tuhan yang berupa seperangkat sistem tatanan hidup yang siap pakai untuk segala waktu dan tempat?. Adakah Islam murni, yang tidak menggunakan pranata simbolik, atau kultural yang dimiliki masyarakat manusia, ketika ia diterima dan berkembang di berbagai belahan dunia (Arab maupun non Arab)? Lalu adakah orang yang lahir dalam agama?

Pertanyaan-pertanyaan ini penting untuk direfleksikan mengingat setiap agama –demikian juga Islam hadir untuk manusia. Dan ketika manusia hadir, ia menapaki realitas hidupnya senantiasa dihadapkan pada dan oleh tradisi yang berkembang di sekitarnya. Tradisi itulah yang memberi makna, warna, norma dan adat-istiadat sehingga manusia bisa bertahan dalam sebuah komunitas dengan etika dan estetika yang dimiliki.

Dengan demikian, jawaban-jawaban atas pertanyaan di atas tampaknya bersifat negatif. Artinya secara obyektif harus dikatakan tidak ada satu agama pun yang tidak menggunakan perangkat simbolik dan kultural ketika hadir di tengah-tengah kehidupan manusia. Agama juga bukan seperangkat juklak yang siap pakai dalam segala waktu dan zaman. Sebaliknya, agama adalah sesuatu yang terus ditafsir dan dikembangkan.

Islam misalnya, adalah "agama yang hidup" yang berlayar menyeberang meninggalkan tempat, tradisi asalnya, dan waktu lampau, juga meninggalkan sang pembawa (nabi). Berlayarnya Islam akhirnya menemukan tempat, tradisi lain, dan waktu yang berbeda dengan tradisi di mana ia hadir untuk pertama kalinya. Dengan demikian, klaim Islam murni tampaknya juga tidak memiliki legitimasi historis dan kultural yang kuat.

Secara historis Islam bukan hanya merevisi ajaran-ajaran sebelumnya, tetapi lebih dari itu juga mempertahankan sebagian tradisi yang telah berkembang sebelumnya. Ia tidak bedanya dengan manusia, yang juga lahir dari lingkungan adat dan kulturalnya masing-masing. Kebudayaan setempat dimana seseorang itu lahir dan dibesarkan berpengaruh terhadap inkulturasi dan akulturasi keberagamaan seseorang. Oleh karenanya, secara jujur sulit diterima pernyataan yang mengatakan bahwa seseorang bisa beragama secara murni tanpa dibentuk oleh lingkungan kulturalnya. Sebaliknya apa yang dihayati oleh pemeluk suatu agama tidak lain adalah akumulasi tradisi keberagamaan. Dalam konteks inilah, Moeslim Abdurrahman mengungkapkan apa yang disebut sebagai "ber-Islam" secara kultural (Abdurrahman, 2003: 149).

Dengan kenyataan inilah agama kemudian menjadi identik dengan tradisi itu sendiri. Agama adalah ekspresi budaya tentang keyakinan orang terhadap sesuatu Yang Suci, Yang Transenden, dan Yang Maha Kuasa. Apabila hubungan agama dan tradisi ditempatkan sebagai wujud interpretasi sejarah dan kebudayaan, maka semua domain agama adalah kreativitas manusia yang sifatnya sangat relatif. Dengan kata lain, kebenaran agama yang diyakini setiap orang sebagai yang "benar" pada dasarnya merupakan sebatas sesuatu yang bisa ditafsirkan dan diekspresikan oleh manusia yang bersifat relatif atas "kebenaran" Tuhan yang absolut (Abdurrahman, 2003: 150).

Oleh karena itu, apapun bentuk yang dilakukan oleh setiap manusia untuk mempertahankan, memperbaharui atau memurnikan tradisi agama, tetap saja harus dipandang sebagai pergulatan dalam dinamika sejarah umat beragama itu sendiri. Pergulatan semacam ini tentunya juga harus dipandang sebagai fenomena manusia atas sejarahnya, yang tentu saja adalah fenomena yang biasa dalam sejarah manusia. Dengan demikian, pergulatan semacam ini tidak harus memperlihatkan bahwa yang satu berhak menegasikan "kebenaran" yang diklaim oleh yang lain dengan menyatakan kebenaran yang dimilikinya sebagai "yang paling benar".

Dalam kerangka tersebut di atas, Islam misalnya, juga harus dipandang sebagai agama yang akan terus hidup dan melalui proses pergulatan sejarah dan kebudayaan pemeluknya. Dengan kata lain "Islamisasi" mesti dipandang sebagai proses sejarah dan akulturasi dimana-mana. Ada benarnya ketika sebagian orientalis kemudian menyatakan bahwa saat agama Islam berkembang di Arab, kehadiran Islam sebagai sebuah agama dinilai sebagai agama hasil perpaduan antara tradisi Kristen-Yahudi di satu pihak dan dipihak lain merupakan gabungan antara tradisi Persia–Aria.

Begitupun dalam konteks Indonesia, Islam tidak lain dan tidak bukan adalah agama yang juga memuat tradisi penganut kepercayaan masyarakatnya yang telah ada dan berkembang jauh sebelum Islam hadir. Tentu saja harus diketahui bahwa tradisi dan peradaban Islam yang selama ini berkembang dalam Islam bukan semata-mata hasil jiplakan, tetapi juga hasil kreasi umat Islam sendiri ketika melakukan penafsiran terhadap al-Quran dan As-Sunnah di satu sisi, dan membaca tradisi yang telah berkembang pada sisi yang lain.

Persoalannya kemudian, bagaimana Islam memandang tradisi? Meski secara umum definisi tradisi masih dalam perdebatan panjang kaum intelektual hingga saat ini, namun secara sederhana, tradisi

(*tradition*) bisa diartikan sebagai penerjemahan terhadap adat-istiadat, kepercayaan, kebiasaan dan ajaran-ajaran manusia secara turun temurun. Dengan demikian, sejarah masa lampau tetap menduduki posisi yang penting dalam sebuah tradisi. Oleh karena itu tradisi tidak hanya berkaitan dengan landasan legitimasi, tetapi juga terhadap sistem otoritas (kewenangan).

Dalam konsep sejarah, tradisi juga dapat dipahami sebagai suatu paradigma kultural untuk melihat dan memberi makna terhadap kenyataan. Mengapa? karena proses pembentukan tradisi sesungguhnya merupakan suatu hasil seleksi ketika cita-cita harus senantiasa berhadapan dengan kenyataan dan di saat kebebasan harus menemukan modus vivendi dengan keharusan struktural. Dengan kata lain, tradisi adalah seperangkat nilai dan sistem pengetahuan yang menentukan sifat dan corak komunitas kognitif. Tradisilah yang memberi kesadaran identitas serta rasa keterkaitan dengan sesuatu yang dianggap lebih awal.

Dalam dunia Islam sendiri tradisi bukanlah hal yang baru terdengar. Sejak awal kehadirannya, Islam telah mengenal istilah "sunnah" (jalan, tabiat dan peri kemanusiaan) yang akhirnya diidentikkan dengan istilah tradisi. Akan tetapi "tradisi" yang dimaksud dalam konteks ini adalah tradisi nabi dan para sahabatnya serta pengikut-pengikutnya. Bukan hasil jiplakan, sebagaimana pandangan kaum orientalis, dan bukan pula dinamisme dan animisme dengan wajah baru yang dibungkus dengan label atau kemasan Islam.

Tradisi, dalam hal ini adalah hasil interaksi antara al-Quran dan As-Sunnah dengan macam-macam penafsiran manusia, peristiwa sejarah dan kekuatan-kekuatan intelektual sepanjang sejarah Islam, sebagaimana yang dipaparkan oleh Fazlur Rahman. Aneka ragam interaksi ini kemudian menghasilkan ketentuan-ketentuan yang bersifat doktrinal, filosofis, etis serta konsep-konsep perilaku Islami yang

bercirikan tauhid yang akhirnya menampilkan diri sebagai tradisi Islam. Dengan demikian, tidak berlebihan jika tradisi Islam merupakan bentuk hibriditas dari pertemuan berbagai "tradisi".

Sebagaimana diketahui bahwa "tradisi"—khususnya yang bersifat keagamaan—berpindah dari satu generasi ke generasi berikutnya baik dalam bentuk ucapan, tindakan, dan tulisan. Sehingga tradisi akan selalu mengalami perubahan dan perkembangan berdasarkan kapan dan di mana generasi itu terlahir. Karena setiap generasi pasti berhadapan dengan kondisi yang berbeda-beda. Misalnya, konsep hijab yang termanifestasi ke dalam perintah menutup aurat (QS: An-Nur ayat 31 dan QS: Al-Ahzab ayat 59), para wanita Islam dianjurkan untuk memakai jilbab tetapi alat untuk berjilbab tidak tercantum secara jelas dalam ayat tersebut sehingga melahirkan hasil interpretasi yang berbeda-beda. Sebagai implikasinya lahirlah keragaman metode menutup aurat dan terlihat sejak awal turunnya ayat ini hingga sekarang.

"*The cumulative tradition*" (kumpulan-kumpulan tradisi) yang menghadirkan tradisi Islam haruslah senantiasa berubah dan berkembang karena tradisi itu terlahir dari kandungan interaksi yang dinamis, demikian kata Wilfred Cantwell Smith, seorang cendekiawan asal Kanada. Oleh karenanya, ada sebagian umat Islam yang berusaha melakukan dekonstruksi terhadap pemahaman atau cara pandang terhadap tradisi Islam yang dianggap jumud dan statis. Akan tetapi usaha itu pastilah tidak semudah yang dibayangkan, karena akan mendapatkan sorotan dari umat Islam lain yang berbeda pandangan dalam menilai eksistensi tradisi Islam.

Secara garis besar terdapat tiga kelompok yang memiliki perbedaan cara pandang; Pertama, pandangan kaum orientalis yang sangat meragukan keampuhan tradisi Islam untuk mengimbangi perkembangan IPTEK. Dengan kata lain tradisi dalam Islam tidak

lain hanyalah religiusitas yang diwarnai anakronisme, keterbelakangan mental, kedangkalan kreativitas dan ketakutan akan inovasi (oleh karenanya lahir istilah bid'ah).

Kedua, pandangan kelompok Islam konservatif–tradisional yang menghimbau untuk menghidupkan tradisi serta kejayaan Islam masa lalu dengan seting masa kini. Kelompok ini berusaha menggali kembali khazanah intelektual Islam untuk dapat diterapkan dalam konteks kekinian tanpa harus mengadopsi konsep barat modern. Kelompok ini berdalih bahwa dalam menghadapi budaya modernitas—dimana komitmen agama terus memudar—seorang muslim seharusnya menunjukkan karakter positif yang diekspresikan melalui sikap yang konsisten, teguh dan teliti terhadap ajaran agamanya. Dengan kata lain, harus ada usaha serius guna memelihara keutuhan tradisi Islam yang hendak diwariskan kepada generasi muslim mendatang. Hal ini biasanya dipraktikkan melalui simbol-simbol seperti jilbab, ucapan salam sebagai pengganti jabat tangan dengan non muhrim.

Ketiga, pandangan kelompok poros tengah (atau yang sering disebut modernis) yang menganjurkan pendekatan interaksi positif antara tradisi Islam dengan tradisi barat modern. Bagi kelompok ini mereka akan mengadopsi konsep-konsep barat yang dianggap positif untuk memperkaya dan memperkuat tradisi Islam, sehingga ia mampu menghadirkan kekuatan alternatif dan sekaligus menepis keresahan-keresahan umat Islam atas sorotan tradisi Islam yang dianggap sangat doktrinal. Kaum modernis berusaha melakukan reinterpretasi doktrin-doktrin Islam melalui pemahaman-pemahaman baru sesuai dengan tuntutan dunia modern.

Untuk melakukan sebuah dekonstruksi terhadap tradisi Islam, pandangan kaum modernis bisa jadi merupakan salah satu tawaran alternatif dalam menganalisis tradisi yang berkembang di dunia Islam menjadi berbasis pada konteks. Sekaligus sebagai aktualisasi diktum lama "*shahih li kulli zaman wa makan*" yang selama ini menjadi

slogan umat Islam. Slogan ini berkeyakinan bahwa Islam tidak akan pernah hilang di telan arus sejarah, sebaliknya ia akan tetap berjaya karena bisa diterapkan kapan dan dimana saja.

Islam Pribumi juga sekaligus sebagai jawaban dari tuntutan Islam otentik. Karenanya, Islam pribumi mengandaikan tiga hal: Pertama, bersifat kontekstual, yakni Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan konteks zaman dan tempat. Perubahan waktu dan perbedaan wilayah menjadi kunci untuk menginterpretasikan ajaran. Dengan demikian, Islam akan mengalami perubahan dan dinamika dalam merespons perubahan zaman.

Kedua, bersifat progresif, yakni kemajuan zaman bukan dipahami sebagai ancaman terhadap penyimpangan terhadap ajaran dasar agama (Islam), tetapi justru dilihat sebagai pemicu untuk melakukan respon kreatif secara intens. Ketiga, memiliki karakter membebaskan, yakni Islam dimaknai sebagai ajaran yang dapat menjawab problem-problem kemanusiaan secara universal tanpa melihat perbedaan agama dan etnik. Dengan demikian, Islam tidak kaku dan rigid dalam menghadapi realitas sosial masyarakat yang selalu berubah. Dalam konteks pula "Islam Pribumi" ingin membebaskan masyarakat lokal dari puritanisme, otentifikasi, dan segala bentuk pemurnian Islam, sekaligus juga menjaga kearifan lokal tanpa menghilangkan identitas normatif Islam.

Karena itulah, Islam Pribumi lebih berideologi kultural yang tersebar (*spread cultural ideology*) yang mempertimbangkan perbedaan lokalitas, ketimbang ideologi kultural yang memusat, yang hanya mengakui ajaran agama tanpa interpretasi. "Islam Pribumi" dengan demikian, dapat tersebar di berbagai wilayah tanpa merusak kultur lokal masyarakat setempat. Sekaligus tidak akan ada lagi ditemukan praktik-praktik radikalisme yang ditopang oleh paham-paham keagamaan ekstrem, yang selama ini justru menjadi ancaman bagi terciptanya perdamaian.

Dengan prinsip-prinsip dan metode moderasi itulah dalam perjalanan sejarahnya, Islam, menjadi "agama yang hidup" yang berlayar menyeberang meninggalkan tempat, tradisi asalnya, dan waktu lampau, juga meninggalkan sang pembawa (nabi). Berlayarnya Islam akhirnya menemukan tempat, tradisi lain, dan waktu yang berbeda dengan tradisi di mana ia hadir untuk pertama kalinya.

Dengan demikian, klaim Islam murni tampaknya juga tidak memiliki legitimasi historis dan kultural yang kuat. Secara historis Islam bukan hanya merevisi ajaran-ajaran sebelumnya, tetapi lebih dari itu juga mempertahankan sebagian tradisi yang telah berkembang sebelumnya. Ia tidak bedanya dengan manusia, yang juga lahir dari lingkungan adat dan kulturalnya masing-masing.

Kebudayaan setempat dimana seseorang itu lahir dan dibesarkan berpengaruh terhadap inkulturasi dan akulturasi keberagamaan seseorang. Oleh karenanya, secara jujur sulit diterima pernyataan yang mengatakan bahwa seseorang bisa beragama secara murni tanpa dibentuk oleh lingkungan kulturalnya. Sebaliknya apa yang dihayati oleh pemeluk suatu agama tidak lain adalah akumulasi tradisi keberagamaan.

Dengan kenyataan inilah agama kemudian menjadi identik dengan tradisi itu sendiri. Agama adalah ekspresi budaya tentang keyakinan orang terhadap sesuatu Yang Suci, Yang Transenden, dan Yang Maha Kuasa. Apabila hubungan agama dan tradisi ditempatkan sebagai wujud interpretasi sejarah dan kebudayaan, maka semua domain agama adalah kreatifitas manusia yang sifatnya sangat relatif. Dengan kata lain, kebenaran agama yang diyakini setiap orang sebagai yang "benar" pada dasarnya merupakan sebatas sesuatu yang bisa ditafsirkan dan diekspresikan oleh manusia yang bersifat relatif atas "kebenaran" Tuhan yang absolut (Abdurrahman, 2003: 150).

Oleh karena itu, apapun bentuk yang dilakukan oleh setiap manusia untuk mempertahankan, memperbaharui atau memurnikan tradisi agama, tetap saja harus dipandang sebagai pergulatan

dalam dinamika sejarah umat beragama itu sendiri. Pergulatan tentu saja adalah fenomena yang biasa dalam sejarah manusia. Dengan demikian, pergulatan semacam ini tidak harus memperlihatkan bahwa yang satu berhak menegasikan "kebenaran" yang diklaim oleh yang lain dengan menyatakan kebenaran yang dimilikinya sebagai "yang paling benar".

Dalam kerangka tersebut di atas, Islam misalnya, juga harus dipandang sebagai agama yang akan terus hidup di dalam dan melalui proses pergulatan sejarah dan kebudayaan pemeluknya. Dengan kata lain "Islamisasi" mesti dipandang sebagai proses sejarah dan akulturasi dimana-mana.

B. Post-Tradisionalisme Islam dan Metode Pembacaaan Baru atas Tradisi

Ada beberapa hal yang melatarbelakangi kemunculan post tradisionalisme Islam, diantaranya; Pertama, wacana pembaharuan dalam Islam didominasi oleh pemikiran dikotomik mengenai realitas kehidupan keberagamaan, yaitu dikotomi antara tradisi dan pembaharuan (tradisi dan modernitas) atau dalam istilah Muhammad al-Jabiri *al-Turats wa al-Hadatsah.*

Muhammad al-Jabiri menunjukkan adanya dua sikap umat Islam yang saling bertangan dalam melihat tradisi di tengah modernitas. Pertama, mereka yang menolak apa saja yang bukan dari tradisi Islam karena apa yang ada dalam tradisi tersebut sudah memadai. Kedua, mereka yang menganggap bahwa tradisi sama sekali tidak memadahi dalam kehidupan modern saat ini, karena itu harus di buang jauh-jauh. Tradisi dianggap sebagai realitas yang bertentangan dengan modernitas. Oleh karenanya tradisionalisme dengan segala manifestasinya dari level ideologis, intelektual (pemikiran) dan *behaviour* maupun institusional (komunitas sosial politik) dianggap sepi dari dinamika dan pergulatan. Tradisionalisme agama dianggap

tidak mengalami perubahan bahkan anti perubahan. Sementara modernisme dianggap sebagai satu-satunya pendorong perubahan.

Alih-alih hendak melakukan perubahan pemikiran dan praktik keberagamaan, pembaharuan (modernisme) kemudian menjadi wacana ideologis dan dominasi yang ahistoris. Kelahiran neo-modernisme memang telah melakukan koreksi terhadap kecenderungan ahistoris dari modernisme Islam. Namun demikian kecenderungan intelektualismenya yang mewarisi semangat kembali kepada al-Quran dan Hadits di bawah inspirasi pemurnian agamanya Ibn Taymiyah mengakibatkan neomodernisme ujung-ujungnya memperlakukan tradisi dengan cara yang sama yaitu membabat habis karena dianggap tidak ada kaitan dan bertentangan dengan agama. Neomodernisme Islam membaca tradisi melalui optik al-Quran dan Hadits yang diandaikan lengkap dan mencakup segala hal. Inilah yang tampak dalam upayanya untuk selalu menerjemahkan gagasan dan konsep sosial politik ke dalam idiom al-Quran maupun sunnah seperti penerjemahan *civil society* menjadi masyarakat madani.[13]

Post-tradisionalisme Islam berpandangan bahwa sesungguhnya tidak mungkin melakukan rekonstruksi pemikiran dan kebudayaan dari ruang sejarah yang kosong. Artinya betapa pun kita teramat bersemangat untuk melampaui zaman yang sering disebut sebagai kemunduran umat Islam kita mesti mengakui bahwa khazanah pemikiran dan kebudayaan yang kita miliki adalah kekayaan yang sangat berharga untuk dikembangkan sebagai entri poin merumuskan tradisi baru.

Muhammad Abid al-Jabiri menyuguhkan satu pandangan bahwa salah satu persoalan krusial bagi proyek kebangkitan kembali

[13] Penelitian mengenai pandangan umat islam tentang Civil Society dan upaya penerjemahan serta genda perjuangannya lihat Hendro Prasetyo dan Ali Munhanif, *Civil Society, Pandangan Muslim Indonesia,* Mizan, Gramedia, Jakarta, 2002.

Islam adalah bagaimana menyikapi tradisi (*turats*) yang telah diwariskan dari generasi-ke generasi sepanjang sejarah. Berkaitan dengan tradisi ini, post-tradisionalisme Islam hendak menjawab pertanyaan-pertanyaan sebagai berikut; Apa sebenarnya tradisi itu? Apa metode yang tepat agar kita bisa memahaminya? Apa yang harus kita lakukan setelah kita memahaminya?

Menurut al-Jabiri tradisi (*turats*) adalah "sesuatu yang hadir menyertai kekinian kita yang berasal dari masa lalu kita atau masa lalu orang lain, apakah masa lalu tersebut adalah masa lalu yang jauh maupun yang dekat. Ada dua hal penting untuk diperhatikan dari definisi tradisi ini.[14] Pertama, bahwa tradisi adalah sesuatu yang menyertai kekinian kita, yang hadir dalam kesadaran dan ketidaksadaran kita. Kehadirannya tidak sekedar dianggap sisa-sisa masa lalu melainkan sebagai masa lalu dan masa kini yang menyatu dan bersenyawa dengan tindakan dan cara-cara berpikir kaum muslim. Maka tradisi bukan hanya yang tertulis dalam buku-buku karya para pemikir yang tersusun dalam rak-rak perpustakaan, melainkan realitas sosial kekinian kaum Muslimin itu sendiri.

Kedua, tradisi yang mencakup tradisi kemanusiaan yang lebih luas seperti pemikiran filsafat dan sains. Yang kedua ini disebut al-Jabiri sebagai at-turats al-insani. Namun demikian tradisi yang hidup yang disebut sebagai al-turats al-insani itu sebenarnya berakar kuat pada pemikiran-pemikiran yang dikembangkan para ulama Muslim. Dengan demikian apa yang disebut tradisi (*turats*) itu bukan hanya mencakup kebenaran fakta-fakta, kata-kata dan konsep, bahasa dan pemikiran, tetapi juga mitos-mitos, legenda-legenda, cara-cara memperlakukan dan menundukkan sesuatu dan juga metode-

[14] Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Turats wa al-Hadatsah, Dirasah wa Munaqasah,* Bairut al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1995, hlm. 45. Lihat juga Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, Yogyakarta, LKiS, 2000, hlm 24.

metode berpikir (Al-Jabiri, 1995: 45; Al-Jabiri, 2000: 24; Baso 2001: 34).

Perlu diketahui pengertian post-tradisonalisme Islam tentang tradisi berbeda dengan pemahaman kaum neomodernis Islam yang membaca tradisi melalui optik al-Quran dan Hadits yang diandaikan transenden, turun dari langit, lengkap dan mencakup segala hal; singkatnya bukan sebagai bagian dari dinamika sejarah yang berubah-ubah. Kalangan post-tradisionalis justru membaca satu konstruksi kenyataan bahwa justru al-Quran dan Hadits dan terutama penafsirannya yang dibentuk oleh tradisi. Dalam pengertian inilah kita diperkenalkan dengan kenyataan tradisi Islam yang historis yang sifatnya membumi.

Dengan demikian, sebagaimana ditunjukkan Hasan Hanafi, tradisi merupakan khazanah kejiwaan manusia (*al-makhzun al-nafsi*), yang menjadi pedoman dan piranti dalam membentuk masyarakat. Implikasinya tradisi menjadi kitab suci yang harus dipedomani dalam perilaku kehidupan sehari-hari. Ada penghargaan, pembelaan bahkan 'pemberhalaan' luar biasa terhadap tradisi. Dalam hal ini tradisi kemudian berubah menjadi tradisionalisme.[15]

Apabila turats menjadi sedemikian sentral dalam kehidupan umat Islam, maka persoalan yang muncul kemudian adalah bagaimana seharusnya kita memahami turats. Post-tradisionalisme sebagaimana yang diusulkan Muhammad Abid Al-Jabiri maupun Muhammad Arkoun menawarkan telaah kontemporer (*qira'ah mu'ashirah*) terhadap tradisi. Telaah kontemporer ini yang kemudian dirumuskan sebagai kritik nalar (*naqd al-aql*). Kritik nalar ini diajukan untuk mengganti metode penelaah tradisi yang telah

[15] Lihat selengkapnya gagasan dalam Hasan Hanafi, *al-Turats wa al-Tajdid*, Mauqifuna min al-Turats al-Qadim, al-Muassasah al-Jami'ah li al-Dirasat wa al-Nasyr wa al-Tauzi, Beirut, Cet. IV 1992, hlm. 15.

berkembang dan tidak menghasilkan tradisi baru dalam dunia Muslim.

Pertama metode tradisional dalam menelaah tradisi (*qira'ah turatsiyah li al-turats*). Model-model yang dikembangkan oleh kaum Muslimin sebagaimana dalam tradisi syarah, hasiyah dan ikhtisar adalah termasuk dalam metode semacam ini. Metode ini lebih berfungsi untuk menjaga keutuhan tradisi dan tidak mengembangkannya. Sedangkan yang kedua adalah metode kaum orientalis (*qira'ah istisyraqiyah*) yang mencoba melihat tradisi Islam sebagai kelanjutan dari tradisi Kristen atau tradisi Yunani atau melihat tradisi Islam sebagai fakta-fakta sejarah yang tidak ada kaitannya dengan kekinian kaum muslim. Kelemahan metode ini adalah mengabaikan orisinalitas tradisi Islam dan relevansinya bagi kehidupan kaum muslim.[16]

Berkaitan dengan upaya merekonstruksi tradisi sebagaimana ditunjukkan Misrawi (2001), post-tradisionalisme Islam terbagi ke dalam tiga sayap (aliran). Pertama, sayap eklektis (*al-qira'ah alintiqaiyah*). Sayap ini menghendaki adanya kolaborasi antara orisinalitas (*al-ashalah*) dan modernitas (*al-mu'asharah*) dalam rangka membangun "teori analisa tradisi" juga menyingkap rasionalitas dan irrasionalitas dalam tradisi. Singkatnya, sayap ini berpendapat bahwa menguraikan dan memetakan tradisi yang rasional dan irrasional merupakan cara terbaik untuk menyikapi tradisi. Tokoh dari sayap ini adalah Fahmi Jad'an dan Zaky Naqueb Mahmud.

Kedua, sayap revolusioner (*al-qira'ah al-tatswiriyah*). Sayap ini hendak mengajukan proyek pemikiran baru yang mencerminkan revolusi dan liberalisasi pemikiran keagamaan. Sementara itu tradisi

[16] Lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *Nahnu Wa al-Turats, Qira'at Muashirah Fi Turasatina al-Falsafi,* Dar al-Baidah, al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 1986, hlm 13-15. Lihat juga *Post Tradisonlaisme Islam* hlm. 1-23.

dijadikan *starting point* untuk menghidupkan kembali elan revolusi. Proyek-proyek seperti "dari tradisi menuju revolusi" (*min al-turats ila al-tsaurah*) yang digagas Thayed Tizini, "dari aqidah menuju revolusi" (*min al-aqidah ila al-tsaurah*) ala Hasan Hanafi "dari absolutisme menuju relativisme" (min al-tsabit ila al-mutahawwil) yang digagas Adonis, mewakili pemikiran sayap revolusioner ini.

Sayap kedua ini sebagaimana diwakili Hasan Hanafi mengusulkan tiga cara dalam tradisi dan pembaruan yaitu: menganalisis pembentukan dan latar belakang tradisi, mengemati pembekuan dan pensakralan tradisi dan mencermati bagaimana tradisi tersebut berlawanan dengan kemaslahatan umum. Pada fase pertama digunakan metode historis yang menguraikan pembentukan tradisi, menghilangkan sakralitas tradisi.

Kemudian yang kedua fungsionalisasi tradisi baru untuk transformasi sosial bukan untuk kajian ilmiah belaka. Pergulatan dengan tradisi demikian menurut, Hasan Hanafi, sekedar mengambil domain yang terbatas sedangkan yang terpenting adalah mewujudkan interpretasi liberalis, demokratis, sosialis dan progresif dalam rangka menghadapi pemahaman keagamaan konservatif dan totalitarianistik.

Adapun sayap ketiga adalah sayap dekonstruktif (*al-qira'ah al-tafkikiyah*). Sayap ini berusaha membongkar tradisi secara komprehensif hingga menyentuh ranah metodologis dengan mengkaji tradisi berdasarkan epistemologi modern seperti post-strukturalisme dan post-modernisme. Beberapa tokoh sayap ini adalah Muhammad Abid al-Jabiri dengan proyeknya trilogi nalar Arab, kemudian Muhammad Arkoun dengan "kririk nalar arab", dan Nashir Hamid Abu Zaid dengan gagasannya tentang "tekstualitas al-Quran", juga Ali Harb dengan pemikirannya mengenai "dekonstruksi teks dan kebenaran".

Sayap ketiga, sebagaimana al-Jabiri, berusaha mencari pengganti kedua metode (tradisional dan orientalis) dan berusaha untuk

mencapai obyektivitas (*maudhu'iyah*) semaksimal mungkin di satu sisi dan menemukan kesinambungan (*istimraiyah*) dengan tradisi kaum muslim di masa kini pada sisi yang lain. Yang pertama dilakukan dengan cara memisahkan yang dibaca dari pembacanya (*fashl al'maqru an al-qari*), sedangkan yang kedua dengan cara menghubungkan pembaca dengan yang dibaca (*washl al-qari ba al-maqru*). Dengan cara demikian, diharapkan ditemukan pembaruan berdasarkan otensitas (*al-ashalah*), yakni suatu ijtihad yang tetap berpijak pada kesinambungan dengan tradisi tanpa harus terbenam dalam tradisi itu sendiri. Singkatnya yang dilakukan pembaca adalah fungsionalisasi atau pengambilan manfaat (*al-tawzhif wa al-istmirar*).

Kritik nalar menjadi perhatian sayap ketiga ini karena kondisi Islam sepanjang sejarah sebenarnya merupakan akibat dari epistemologi pemikiran Islam. Dalam kaitan ini kaum dekonstruksionis seperti al-Jabiri menunjukkan kerangka umum dari berbagai epistemologi dalam pemikiran Arab Islam yang mendominasi praktik kehidupan umat Islam hingga hari ini. Menurut al-Jabiri ada tiga kerangka umum yaitu deskriptif (*bayani*) demonstratif (*burhani*) dan gnostik (*irfani*). Al-Jabiri, lebih lanjut, menunjukkan bahwa nalar Arab terkungkung oleh tiga kekuasan: kekuasaan kata (*al-lafzh*), kekuasaan asal (*al-ashalah*) dan kekuasaan serba kemungkinan (*al-tajwiz*).

Kekuasaan kata tampak dalam upaya para pemikir untuk mengotak-atik jenis kata-kata yang terkandung dalam al-Quran dan Hadits, apakah ia tunggal atau jamak apakah ia ungkapan eksplisit (*muhkam*) ataukah implisit (*mutasyabihat*), tidak terkait atau terikat (*muthlak* atau *muqayyad*) dan sebagainya. Kedua kekuasaan asal, baik asal sebagai sumber pengetahuan seperti *ijma* kaum salaf atau asal sebagai contoh yang pernah terjadi yakni asal sebagai dasar analogi (*qiyas*) untuk memecahkan masalah masa kini yang dianggap cabangnya. Ketiga kekuasaan serba kemungkinan yaitu tidak

dikenalnya hukum sebab akibat yang pasti akibat pengaruh teologi Asy'ariyah.

Dari realitas pemikiran Islam semacam itu menurut al-Jabiri yang paling tepat adalah mengambil tradisi demonstratif (*burhani*), yaitu tradisi yang berwatak rasional seperti yang telah dikembangkan oleh Ibn Hazm, Ibn Rusyd, al-Syatibi dan Ibn Khaldun. Epistemologi yang dikembangkan oleh para pemikir ini adalah rasional dan empiris dan karenanya berwatak ilmiah. Inilah menurut para pemikir post-tradisionalis Islam pilihan yang tepat untuk mengatasi keterbatasan akibat kungkungan kekuasaan dalam pemikiran Islam tradisional. Dari kritik epistemologi ini, post-tradisionalisme kemudian berusaha mengusung dan mengembangkan gagasan rasionalisme Ibn Rusyd yang mendudukkan agama dan filsafat secara proporsional. Juga meninggalkan analogi (*qiyas*), sembari mengusulkan untuk beralih kepada *maqashid al-syariah* sebagaimana yang dikembangkan al-Syatibi.

Secara umum, tujuan syariat adalah kemaslahatan manusia. Karena itu, al-Syatibi kemudian merumuskan tiga jenis kemaslahatan: *dharuriyah* (elementer), *hajjiyah* (komplementer) dan *takmiliyah* (suplementer). Karena itu, tugas para pemikir Islam saat ini adalah merumuskan kembali secara rasional mengenai tujuan-tujuan syari'ah sesuai dengan tuntutan zaman dengan berpijak pada apa yang telah digariskan Syaitibi. Dengan cara inilah pemikiran Islam bisa mengapresiasi isu-isu kontemporer. Ia bisa menjadi moderat untuk konteks yang lebih kontemporer, karena jalan moderat bukanlah jalan barang jadi, melainkan jalan yang terus menerus mengalami pergulatan.

C. NU dan Post-Tradisionalisme Islam

Dengan asumsi penguatan intelektualisme Islam, maka kita mesti berangkat dari pembacaan atas tradisi. Ada baiknya kita

melihat salah satu sayap Islam tradisional di Indonesia yang mendeklarasikan dirinya sebagai Post-tradisionalisme Islam. Kecenderungan ini dibahas secara khusus karena beberapa alasan. Pertama, gerbong gerakan ini lebih banyak didorong oleh sayap intelektual muda Nahdlatul Ulama (NU), sebuah organisasi yang sangat berpegang teguh pada warisan tradisional. Oleh karena itu, ada sebagian pengamat yang menyatakan indentifikasi mereka sebagai post-tradisional adalah suatu identifikasi diri yang eksklusif dan membedakan mereka dari gerakan lain seperti Islam literal dan Islam liberal.

Kedua, sedikit banyak saya melihat ada yang khas dari gerakan ini, yaitu upayanya yang sedemikian keras untuk membaca ulang tradisi yang dimiliki dengan cara baca baru yang lebih kritis, kreatif, dan dinamis. Hal ini membedakan mereka dengan kalangan literalis yang memegang teks secara tradisional, dan juga membedakannya dengan kalangan liberal yang cenderung mengabaikan teks dan memilih jalan rasional dan liberal.

Disamping gerakan fundamentalisme Islam, beberapa tahun terakhir studi mengenai gerakan pembaruan pemikiran Islam diwarnai oleh munculnya berbagai istilah dan kategorisasi-kategorisasi.[17] Setelah beramai-ramai mengusung wacana neo-modernis, post-modernis, Islam Liberal, lalu muncul post-tradisionalisme Islam. Wacana post-tradisionalisme lahir dari upaya para pemikir dan

[17] Pengelompokan gerakan dan pemikiran Islam sebenarnya bukanlah sesuatu yang mudah dilakukan. Hal ini terutama disebabkan oleh kompleksitas gerakan Islam itu sendiri. Kesulitan itu tampak dalam beberapa karya para pengkaji Islam yang tumpang-tindih dalam memasukan beberapa tokoh sesuai dengan kategori yang diinginkan. Karya Leonard Binder, *Islamic Liberlism*, Charles Kurzman, *Liberal Islam,* serta karya Greg Barton *The Emergence of Neo Modernism: A Progresif-Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia*, menunjukan tumpang tindihnya pengertian dan kategori Islam Liberal dalam gerakan Islam.

aktivis muda NU sebagai rumusan atas munculnya varian baru dalam pemikiran dan praksis gerakan umat Islam kontemporer.[18]

Sebagai sebuah istilah yang relatif baru, post-tradisionalisme sulit dicari rumusannya secara terminologis ke dalam literatur gerakan pemikiran Islam yang telah mapan. Apabila post-tradisonalisme betul-betul terinspirasi oleh gerakan Islam kontemporer, maka post-tradisonalisme berpeluang untuk menjadi genre intelektualisme yang mungkin akan menarik perhatian banyak kalangan. Namun apabila post-tradisionalisme semata-mata sebagai kelatahan untuk menamakan identitas kelompok di tengah menyeruaknya revolusi identitas etno-religius di Indonesia, maka ia akan kontraproduktif bagi transformasi pemikiran dan gerakan Islam itu sendiri.[19] Oleh karenanya, sudah selayaknya post-tradisonalisme harus dilihat apakah ia merupakan gejala transformatif yang didorong oleh pergulatan internal wacana dan gerakan keislaman, ataukah sebagai gejala reaksioner yang muncul sebagai reaksi atas gejala-gejala tertentu di luar kebutuhan umat Islam.

Mengenali sebuah gerakan keagamaan sebagai gerakan transformatif-revolusioner ataukah hanya reaksioner menjadi penting, terutama untuk melihat sejauh mana gerakan ini berurat akar dalam masyarakat Islam, sehingga memungkinkannya sebagai gerakan yang kuat karena memiliki prasyarat intelektual, sosial, dan kultural.

---

[18] Kalangan Muda NU telah melakukan pengkajian untuk merumuskan sosok Post Tradisionalisme secara intensif. Pandangan mereka mengenai Post Tradisionalisme dimuat dalam Jurnal Taswirul Afkar No. 10 Tahun 2001 yang membahas secara luas tentang Post Tadisionalisme Islam.

[19] Dalam mengawali tulisannya tentang *Arah Baru Pemikiran Islam* pada Jurnal Taswirul Afkar, Rumadi bahkan mengungkapkan sinyalemen bahwa kajian Islam di Indonesia tidak mempunyai proyeksi yang jelas. Secara sinis, bahkan intelektualisme di Indonesia sering disebut intelektualisme musiman, yang hanya ramai ketika ada gagasan-gasan baru muncul seperti Neo-Modernisme dan Post-Modernisme. Lihat Rumadi, *Krtitik Nalar: Arah Baru Studi Islam*, Jurnal *Taswirul Afkar,* Edisi No. 10 Tahun 2001 hlm. 62.

Prasyarat-prasyarat ini diperlukan apabila post-tradisionalisme diharapkan menjadi gejala permanen di tengah-tengah model gerakan Islam yang lain.

Belajar dari gerakan Islam Indonesia kontemporer, setidaknya ada problem serius yang dihadapi gerakan tersebut, terutama menyangkut keseimbangan wacana, dan praksis gerakan. Sebagian gerakan Islam di Indonesia, kuat di wacana tetapi lemah dari segi gerakan. Sebagian yang lain kuat di gerakan dan lemah di wacana. Masa depan post-tradisionalisme akan ditentukan oleh kesanggupannya untuk menutupi kekurangan semacam itu.

Sebenarnya sulit untuk merumuskan definisi yang bisa menjelaskan seluruh kompleksitas post-tradisonalisme. Marzuki Wahid mendefinisikan post-tradisionalisme adalah suatu gerakan melompat tradisi yang tidak lain adalah upaya pembaruan tradisi secara terus menerus dalam rangka berdialog dengan modernitas, sehingga menghasilkan tradisi baru (*new tradition*) yang sama sekali berbeda dengan tradisi sebelumnya (Wahid, 2001: 7-23).

Selain itu, post-tradisionalisme juga didefinisikan dengan pengertian yang lebih kompleks sebagai: "Upaya melampaui tradisi dalam rangka melahirkan tradisi baru yang senafas dengan tuntutan kekinian. Disamping itu post-tradisionalisme mencoba mencari 'jalan baru' untuk melapangkan dan membebaskan manusia dalam membangun masyarakat yang menghargai perbedaan, menegakkan hukum, mengembangkan pemahaman pluralistik dan demokratis. Oleh karena itu, post-tradisionalisme meyakini bahwa menelaah tradisi secara kritis merupakan jalan terbaik untuk membangun kebudayaan dan tradisi pemikiran yang mendorong transformasi sosial dan perubahan pada tataran praksis" (Misrawi, 2001: 56-57).

Model pembaruan pemikiran semacam ini—sebagaimana telah disinggung di atas—berkaitan dengan pilihan-pilihan bagi umat Islam dalam menghadapi dua hal tradisi dan modernitas (*turats wa al-hadatsah*). Sebagai gerakan yang berhasrat untuk melahirkan

tradisi baru post-tradisionalisme merupakan gerakan yang lahir dengan proses yang panjang dan berakar pada pemikir-pemikir pencerahan tempo dulu.

Sebagaimana ditunjukkan Ahmad Baso (2001), akar-akar genenologi intelektual post-tradisonalisme Islam manyambung pada mata rantai tokoh yang berdialog dengan tradisi pencerahan Barat, dari generasi Abdullah Ahmad Na'em, Nawal Sa'dawi, Thariq Bisri, Abdullah Laori, dan Muhammad Khalafallah, hingga generasi Michel Afflac, Ali Abd al-Razik, dan pada akhirnya ke Ibn Rusyd.

Hal ini berbeda dengan gerakan neo-modernisme yang menarik garis genealogi pemikirannya kepada gerakan Wahabiyah hingga puncaknya pada Ibn Taimiyah. Gerakan neo-modernisme mengusung semangat "purifikasi Islam", pencarian pada "Islam yang murni dan asli" anti bid'ah dengan membawa slogan "kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah". Sedangkan post-tradisionalisme Islam mencari sintesa-sintesa baru dalam dialog kritisnya dengan tradisi Islam, tradisi Barat, dan tradisi (budaya) lokal.

Dari genealogi intelektual inilah post-tradisionalisme Islam melewati fase-fase awal pembentukan hingga perumusan metodologi dan praksis sosial politik. Fase pertama merupakan fase pembentukan dan pengkayaan ide, baik dalam pemikiran maupun aksi politik. Pada fase ini muncul beberapa perdebatan gagasan seperti nasionalisme, pribumisasi, sekularisasi, feminisme, dan hak asasi manusia (*al-huquq al-insaniyah al-asasiyah*) dan sebagainya. Hasan Hanafi, Abdurrahman Wahid, dan Fatima Mernisi adalah beberapa tokoh yang banyak memberikan sumbangan dalam pengkayaan ide dan gagasan ini.

Sedangkan perumusan metodologi post-tradisionalisme Islam menghasilkan paradigma baru pemikiran Islam yang dirumuskan sebagai kritik nalar (*naqd al-'aql*) maupun telaah kontemporer (*qira'ah muashirah*) terhadap tradisi. Muhammad Abid al-Jabiri,

Muhammad Arkoun, dan Nashir Hamid Abu Zaid, merupakan sederet nama yang berusaha melakukan rekonstruksi metodologis bagi post-tradisionalisme Islam.

Sebagai gerakan, post-tradisionalisme Islam di Indonesia kemudian menjadi konstruksi intelektualisme yang berpijak dari dinamika budaya lokal Indonesia, bukan tekanan dari luar yang berinteraksi secara terbuka dengan berbagai jenis kelompok masyarakat seperti buruh, petani, LSM, gerakan feminisme yang kemudian membawa gerakan ini tidak hanya bersinggungan dengan tradisi Islam, tetapi juga pemikiran-pemikiran kontemporer, baik dari tradisi liberal, radikal, sosialis Marxis, post-strukturalism, post-modernis, dan juga gerakan feminisme serta gerakan *civil society*. Post tradisionalisme Islam kemudian mengukuhkan dirinya sebagai paradigma pemikiran sekaligus gerakan yang khas yang mencoba melahirkan tradisi dan praksis gerakan baru Islam di Indonesia yang lahir dari pengkajian secara intensif terhadap tradisi Islam dan modernitas serta budaya lokal (Baso, 2001: 24-46).

Bagian Keenam

Penutup

A. Melanjutkan Intelektualisme Ulama Nusantara

Kita telah sama-sama tahu, bahwa dunia Islam kontemporer menghadapi tantangan pemikiran keagamaan yang sangat serius, utamanya munculnya fundamentalisme dan radikalisme agama. Tanpa bermaksud menafikan faktor-faktor yang lain, seperti sosial, politik, dan ekonomi, pemikiran fundamentalis dan radikal disebut-sebut juga muncul dipengaruhi oleh konstruksi pemikiran keagamaan. Hal ini bisa dilacak dari konstruksi pemikiran yang dibangun, entah melalui slogan kembali kepada jati diri Islam dan menegasikan modernitas. Corak pemikiran semacam ini cenderung revivalis.

Pada saat yang sama, di sudut yang lain, muncul pemikiran keagamaan yang cenderung lebih mendorong kepada modernisasi

pemikiran Islam, sehingga yang dikehendaki adalah dunia Islam harus melakukan perubahan-perubahan mendasar agar tidak mengalami kemunduran peradaban. Perubahan itu bahkan menyentuh pada metodologi pemikiran keagamaan, agar menghasilkan pemikiran yang kompatibel pada dunia modern. Corak pemikiran semacam ini sering dikenal modernis.

Pergulatan pemikiran Islam, sebenarnya tidak hanya terjadi pada dunia kontemporer. Jejak-jejak pergulatan itu dapat kita saksikan dalam sejarah perkembangan Islam di Indonesia, bahkan sejak Islam awal mulai masuk ke Nusantara. Tetapi tentu menarik melihat dinamika pemikiran Islam dari para ulama nusantara yang memiliki gerak intelektualisme luar biasa dalam merespons konteks sosiopolitik dan kultural masyarakatnya.

Dari sanalah kita bisa menemukan pergulatan, sekaligus menemukan jalan moderasi yang telah dirumuskan dan dipraktikkan oleh ulama-ulama nusantara. Intelektualisme ulama nusantara tersebut dapat kita saksikan dalam rumusan gagasan pribumisasi Islam, yang telah melahirkan banyak pemikiran-pemikiran khas seperti harmonisasi tarekat dan syariat, *fiqh wasathiyah*, dan juga fiqih poskolonial. Pribumisasi Islam adalah gagasan besar yang dibangun melalui intelektualisme ulama nusantara, yang dengan kecerdasannya mereka mampu melakukan spiritualisasi budaya. Dari merekalah kita belajar bagaimana mendialogkan antara Islam dan tradisi lokal, sehingga kita tetap bisa menemukan Islam tanpa kehilangan akar kebudayaannya sebagai masyarakat Nusantara. Spiritualisasi budaya, jelas dapat menjadi strategi meneguhkan jalan moderasi di tengah menguatnya gejala fundamentalisme agama seperti saat ini. Suatu gejala yang menghendaki Islam ditampilkan secara murni, tetapi monolitik dan kaku.

Pada bagian buku ini, saya telah menguraikan suatu fakta bahwa sejak awal kedatangannya, Islam di Indonesia adalah Islam yang

warna-warni. Asal usulnya yang beraneka ragam seperti Arab, Gujarat, Persia dan China, bukan hanya menunjukkan perbedaan asal-usul geografis, tetapi juga perbedaan geo-kultural. Sufisme menjadi katalisator utama dalam proses Islamisasi dan pribumisasi Islam, namun demikian jalan intelektualisme sufi ternyata juga tidak tunggal, dan bersifat kontestatif, yang berkelindan dengan perbedaan-perbedaan sudut pandangnya.

Jalan moderasi beragama dalam berbagai pengalaman perjalanan sejarah Islam Nusantara, merupakan proses negosiasi antara model-model Islamisasi dan pribumisasi Islam yang dipilih oleh para ulama. Artinya moderasi agama bukanlah model keberagamaan yang bersifat *taken for granted* (diterima begitu saja), merupakan barang yang sudah jadi. Moderasi terus membutuhkan kerja-kerja proses pemikiran dan kontekstualisasi, sehingga kita mesti terus melanjutkan apa yang sudah diwariskan oleh para ulama nusantara, yang telah mampu membangun jalan moderasi Islam.

Meskipun sebagai norma, moderasi dalam Islam adalah nyata, sebagaimana tercermin dalam istlah *umatan wasathan* yang menjadi inti dasar Islam *wasathiyah*. Namun aktualisasi *Islam wasathiyah* membutuhkan proses dan dinamika, bahkan kontestasi. Tafsir itu bukan saja berbeda-beda, tetapi juga berkontestasi, memperebutkan ruang kesadaran publik, dan bahkan juga memperebutkan dukungan politik dan kekuasaan. Konflik dan pertarungan pemahaman antar berbagai kelompok interpretasi Islam mencerminkan mencerminkan suatu proses pembentukan jalan moderasi yang tidak mudah, bahkan menempuh jalan terjal yang membahayakan.

Melalui kajian terhadap Islamisasi dan pribumisasi Islam di Pasai, Jawa, dan Banjar, saya juga telah menunjukkan hubungan antara Islam dan kebudayaan lokal yang bersifat *resiprosikal* (timbal balik). Di satu sisi terjadi proses Islamisasi dimana kebudayaan setempat diisi dan direformasi sesuai dengan nilai-nilai Islam, pada saat yang

sama juga terjadi pribumisasi, dimana Islam dibentuk dan dikonstruksi melalu kebudayaan setempat. Tradisi kesusasteraan Pasai, Jawa, dan Banjar merupakan contoh yang menarik untuk proses-proses tersebut. Tentu masih banyak lagi moda Islamisasi dan pribumisasi itu di berbagai wilayah Nusantara ini.

Intelektualisme ulama Nusantara bukan hanya telah menghasilkan berbagai produk kebudayaan yang kaya dan beraneka ragam, tetapi telah mewariskan suatu yang ideal mengenai Islam Nusantara, Islam yang dibentuk melalui proses spiritualisasi budaya. Berbagai kasus yang telah dibicarakan pada bab sebelumnya adalah suatu gambaran mengenai berbagai jalan (tarekat) laku batin, spiritualitas untuk mewujudkan harmoni.

Meskipun konflik-konflik terjadi diantara para tokoh namun terjadi harmonisasi pada yang lain. Hamzah Fansuri yang di lawan oleh Nurudin al-Raniry menghasilkan "Hamzah al-Raniri ataupun Nurdin-Fansuri" di tangan Abd al-Rauf al-Sinkili. Syaikh Abdul Hamid Abulung yang ditentang Muhammad Arsyad al-Banjari memunculkan perpaduan "Abulung-Arsyad di tangan Muhammad Nafis. Suatu harmonisasi mistik yang lebih mendalam juga terjadi dalam upaya sintesa Walisongo, utamanya Sunan Kalijaga, dan Syeikh Siti Jenar (Syeikh Lemah Abang), sehingga munculah tradisi Kalijaga-Lemah Abang (Kaliabang). Begitu juga pemikiran khas Syeikh Nawawi al-Bantani yang merumuskan fiqih jalan tengah (*fiqih wasathiyah*), dan yang tidak kalah menarik adalah ulama kontroversial yang merumuskan fiqih poskolonial, Kyai Ahmad Rifa'i.

Pemikiran moderasi para ulama nusantara itu, dengan berbagai kekhasannya, harus terus hidup sebagai tradisi amaliyah yang berkesinambungan, yang sampai hari ini mesti tetap hidup di tengah masyarakat. Tradisi amaliyah itu, kini disebut jalan moderasi.

B. Penutup

Saya berharap, kita semua, para pembaca buku ini, bisa menemukan spiritualisasi budaya itu secara lebih baik, dan kemudian menjadikannya sebagai salah satu upaya untuk meneguhkan moderasi beragama. Tentu saja karya ini hanya sedikit merekam jejak-jejak intelektualisme ulama nusantara dalam mendialogkan dan menegosiasikan antara teks dan tradisi di tengah konteks yang berbeda-beda, tetapi melahirkan satu kesamaan yang sama, yakni Islam yang bisa berdialog dengan budaya lokal. Semoga bermanfaat.

N
U

Daftar Pustaka

Abdullah, T. (ed.). (2002). *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam: Ajaran*. Yogyakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.

Abdurrahman, M. (2003). *Islam Sebagai Kritik Sosial.* Jakarta: Penerbit Erlangga.

Abegebriel, A. M., dan El-Saha M. I. (2004). *Survai Historis dan Doktrinal Fundamentalisme Islamdi Era Khilafah*, dalam *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopaedia*. Yogyakarta: SR-Ins Publishing.

Al-Attas, S.M.N. (1970). *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press

Al-Attas, S.M.N. (1990). *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Bandung: Mizan.

Al-Jabiri, M. A. (1995). *Al-Turats wa al-Hadatsah, Dirasah wa Munaqasah.* Bairut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi

Al-Jabiri, M. A. (1996). *Nahnu Wa al-Turats, Qira'at Muashirah Fi Turasatina al-Falsafi*. Bairut: Dar al-Baidah, al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi.

Al-Jabiri, M. A. (2000). *Post Tradisionalisme Islam*. Yogyakarta: LKiS.

Al-Qurtuby, S. (2003). *Arus Cina-Islam-Jawa: Bongkar Sejarah atas Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Agama Islam di Nusantara Abad XV Sampai XVI.* Yogyakarta: Inspeal Press.

Arnold, T.W. (1977). *The Preaching of Islam: Sejarah Dakwah Islam* (Terj.). Jakarta: Widjaya.

Azmi, W.H. (1983) *"Islam di Aceh: Masuk dan Berkembangnya hingga Abad XVI"* dalam A. Hasjmi (ed). *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*. Bandung: Al-Ma'arif.

Azra, A. (1995). *Syi'ah di Indonesia: Antara Mitos dan Realitas*. Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan. Vol. 6. No. 4.

Azra, A. (1998). *Esei-Esei Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam*. Jakarta: Logos.

Azra, A; Fathurrahman, O. (2002). "Jaringan Ulama" dalam Taufik Abdullah (*et.al*). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Asia Tenggara*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve. Jilid 5.

Baso, A. (2001). *Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam*. Jurnal Tashwirul Afkar Edisi No. 10.

Binder, L. (2001). *Islam Liberal, Kritik Terhadap Ideologi-Ideologi Pembangunan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Bizawie, Z.M. (2016). *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*. Jakarta: Pustaka Kompas.

Bruinessen, V. M. (1994). *Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra and Jamaluddin al-Akbar,Traces of Kubrawiyya Influence in Early Indonesian Islam*. In Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 150 (1994), No: 2, Leiden, 305-329.

Bruinessen, V.M. (1998). *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia*. Cet V. Bandung: Mizan.

Bruinessen, V.M. (1999). *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan.

Dahlan, A.A. (1992). *Pembelaan Terhadap Wahdat al-Wujud Tasawuf Syamsuddin Sumaterani*. Jurnal Úlumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan. Vol. III. No. 3.

Daud, A. (1997). *Islam dan Masyarakat Banjar; Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Djamil, A. (2001). *Perlawanan Kiai Desa, Pemikiran dan Gerakan KH Ahmad Rifa'i Kalisalak*. Yogyakarta: LKiS.

Esposito, J. L. (1997). *Bahaya Hijau!: Kesalahpahaman Barat Terhadap Islam*. Sunarto (Terj). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Fealy, G. (2004). *Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering Revival?* Southeast Asian Affairs.

Graaf, H.J De. (2003). *Kerajaan Islam Pertama di Jawa Tinjauan Sejarah Politik Abad XV dan XVI*. Cet. V. Jakarta: Grafiti, Perwakilan KITLV.

Hadi, W.M.A. (2008). *Sejarah Intelektual Islam di Nusantara, Sastra Melayu Abad ke 14-19M*

Hanafi, H. (1992). *Al-Turats wa al-Tajdid*: *Mauqifuna min al-Turats al-Qadim.* Beirut: Al-Muassasah al-Jami'ah li al-Dirasat wa al-Nasyr wa al-Tauzi, Cet. IV.

Hasymi, A. (1975). *Meurah Johan (Sultan Aceh Pertama)*. Jakarta: Bulan Bintang

Hasymi, A. (1983). *Syi'ah dan Sunnah Saling Rebut Kekuasaan Sejak Awal Sejarah Islam di Kepulauan Nusantara*. Surabaya: PT. Bina Ilmu.

Hasymi, A. (1984). *Di Mana Letaknya Negara Islam!*. Surabaya: Bina Ilmu.

Kallen, H. M. (1972). *Radicalism* dalam Edwin R. A. Seligman, *Encyclopedia of The Social Sciences*, New York: The Macmillan Company, 1972.

Kartodirdjo, S. (ed). (1976). *Profiles of Malay Culture Historiography Religion and Politics,* Jakarta.

Kuntowijoyo. (1991). *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan.

Liddle, William. (1999). *Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru,* dalam Mark R. Woodward (ed.). *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia,* cet. ke-1. Bandung: Mizan.

Loir, H.C. (2000). *Mythes et Archives : l'historiographie Indonésienne vue de Bima*. BEFEO, 87-1, p. 215-245.

Mak, L. F. (2004). *Naming an Collective Memory in Malay Muslim World.* Taiwan Journal of Antrophology. Vol. 2. No. 2 Tahun 2004

Mastuki, H.S. dan Eslaha, M. I (ed). (2003). *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Pertumbuhan Pesantren,* Seri 1. Jakarta: Diva Pustaka.

Misrawi, Z. (2001). *Dari Tradisionalisme Menuju Post-Tradisionalisme Islam: Geliat Pemikiran Baru Islam Arab*. Jurnal Tashwirul AJkar. No. 10.

Muchtarom, Z. (1988). *Santri dan Abangan di Jawa*. Bandung: Mizan.

Mufid, A. S (*Ed*). (2011). *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI.

Mufid, A. S. (2010). *Paham dan Pemikiran Islam Radikal Pasca Orde Baru dalam Dimensi Baru*. Dalam Sugiyarto, Wakhid (Ed). Direktori Kasus-Kasus Aliran, Pemikiran, Paham dan Gerakan

Keagamaan di Indonesia. Jakarta: Kementrian Agama RI Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan.

Mulyati, S. (2006). *Tasawwuf Nusantara: Rangakaian Mutiara Sufi Terkemuka,* Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Nurhakim, M. (2005). *Islam Responsif, Agama di Tengah Pergulatan Ideologi Politik dan Budaya Global*. Yogyakarta: UMM Press.

Prasetyo, H. dan Munhanif, A. (2002). *Civil Society, Pandangan Muslim Indonesia,* Jakarta: Gramedia.

Ridyasmara, R. (2007). *Islam Masuk ke Nusantara Ketika Rasulullah Saw Masih Hidup*, artikel pada rubrik sejarah di www.oaseislam.com (diakses 30 September 2007).

Rumadi. (2001). *Krtitik Nalar: Arah Baru Studi Islam*. Jurnal *Taswirul Afkar,* Edisi No. 10 Tahun 2001.

Shihab, A. (2001). *Islam Sufistik: Islam Awal dan Perkembangannya di Nusantara*. Bandung: Mizan

Schrieke, B, (1955), Indonesian Sosiological StudiesII, Ruler and Realm in Early Java, The Hague.

Sunyoto, A. (2012). *Atlas Walisongo: Buku Pertama Yang Mengungkap Walisongo Sebagai Fakta Sejarah*. Depok: Pustaka Iman.

Sunyoto, A. (2012). *Suluk Malang Sungsang: Konflik dan Penyimpangan Ajaran Syaikh Siti Jenar*. Yogyakarta: Pustaka Sastra LKiS.

Suryanegara, M. (1998). *Menemukan Sejarah*, cet. IV. Bandung: Mizan.

Syahab, S.M.A, (t.t.). *As-Syi'atu fi Indunisiya*, Najaf, Matba al-Ghoiry al-Hadutha.

Syamsu, M.A.S. (1999). *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya*, Jakarta: PT. Lentera Basritama.

Tebba, S. (2003). *Syaikh Siti Jenar*. Bandung: Penerbit Pustaka Hidayah.

Tiandrasasmita, U. (2002). *Al-Nusus al-Qadimah wa al-Bahth al-Tarikhi al-Ijtima'i fi al-Fikri al-Islami bi Indonisiyya*. Studia Islamika, Vo. 9, No. 2.

Tihami, H.M.A. (1998). *Taklif dan Mukallaf Menurut Al-Syeikh Muhammad Nawawi Al-Bantani*. Jurnal Al-Qalam, Vol. 14, No. 74.

Wahid, M. (2001). *Post Tradisionalisme Islam: Arah Baru Pemikiran Islam Indonesia*. Jurnal Taswirul Afkar. No. 10.

Winstedt, S.R. (1969). *A History of Classical Malay Literature*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Zoetmulder, P.J. (1990). *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa, Suatu Studi Filsafat*. Jakarta: Gramedia

WALISONGO

Spiritualisasi Budaya

Intelektualisme dan Jalan Moderasi Ulama Nusantara

Buku ini menyajikan suatu gejala Islam dalam konteks kebudayaan lokal melalui potret pergulatan Islam dan kebudayaan lokal di Indonesia yang menunjukkan terjadinya suatu proses negosiasi kultural dengan banyak pola. Proses negosiasi terjadi secara khas melalui spiritualisasi budaya, bukan melalui Islamisasi.

Spiritualisasi dan Islamisasi adalah dua jalan yang sangat berbeda. Islamisasi seringkali terjebak pada kekakuan, sementara spiritualisasi lebih menekankan substansi. Spiritualisasi budaya adalah sebuah intelektualisme (kecerdasan) para ulama-ulama nusantara di dalam mendialogkan Islam dan budaya lokal tanpa kehilangan salah satunya.

Wajah Islam di nusantara kemudian menjadi suatu wajah Islam yang mampu menghadirkan spiritualisasi budaya, yang sekaligus menjadi jalan moderasi agama, di tengah kekakuan interpretasi agama yang terkadang membawa pada ekstrimisme.

SEAP
SOUTHEAST ASIAN PUBLISHING

Southeast Asian Publishing
Semarang, Indonesia
contact@seapublication.com
www.seapublication.com

ISBN 978-623-96405-3-8
9 786239 640538
STUDI AGAMA